

JERRY TONER

TIEMPO DE HISTORIA

Las historias de Roma suelen hablarnos tan solo de las élites dirigentes y de su cultura. Este libro, por el contrario, se refiere al pueblo romano: a la masa de 50 a 60 millones de artesanos, trabajadores, campesinos, mendigos o esclavos que formaban el 99 por ciento de la sociedad y que compartían una cultura integrada por sus estrategias de vida y por sus formas de entretenimiento, en ocasiones netamente subversivas. Jerry Toner nos introduce en este «mundo al revés» y nos guía por terrenos fascinantes, y hasta ahora mal estudiados, como el de la salud mental en unos tiempos llenos de tensiones o el de la historia sensorial, en un intento de reconstruir un mundo de sentidos, olores y sensaciones que separaba al pueblo de la élite, y que es también muy distinto al nuestro. Peter Burke ha dicho de este libro que «devuelve a la vida el mundo del romano común» y Peter Garnsey, profesor emérito de la Universidad de Cambridge, que es «un libro maravilloso sobre un tema ignorado».



Jerry Toner

Sesenta millones de romanos

La cultura del pueblo en la antigua Roma

ePub r1.2

Titivillus 10.02.18

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Popular Culture in Ancient Rome*
Jerry Toner, 2009
Traducción: Luis Noriega
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre, 2018
Conversión a pdf: FS, 2018







Agradecimientos

Quiero agradecer a muchas personas sin las cuales este libro nunca se habría escrito: a Justin Meggitt y Peter Garnsey por toda su ayuda, apoyo y aportes intelectuales a lo largo de muchos años; a Melanie Wright y Chris Kelly por todos sus consejos y aliento; y a Emma Widdis y Anne Henry, que me introdujeron, y me enseñaron muchísimo sobre el campo de la historia sensorial. También quiero agradecer a Jon Gifford, Jason Goddard, Chris Hartley, Peter Harvey y Miranda Perry, que me ayudaron a conservar mi cordura mientras llevaba a cabo mi investigación. Tengo una especial deuda con el director y los miembros del Hughes Hall de la Universidad de Cambridge, por su generosa concesión de la beca de investigación que me permitió realizar mi trabajo en un ambiente tan agradable y estimulante. Asimismo, quiero agradecer al personal de la Biblioteca y de la Facultad de Estudios Clásicos de la Universidad de Cambridge, que fue siempre excepcionalmente amable. El equipo de la editorial Polity, como es usual, hizo un excelente trabajo en la producción del libro y quiero agradecer en particular a Andrea Drugan. Los anónimos lectores de Polity hicieron muchos comentarios perspicaces y críticas útiles, algo por lo que les estoy muy agradecido.

Mi madre trabajó durante muchos años en Cambridge como criada para sostener a sus tres hijos y a un marido

inválido. Verla a ella me enseñó cuán difícil puede ser para la gente normal y corriente llegar a fin de mes y lidiar con una élite socialmente distante y en ocasiones difícil (por fortuna, la junta de su colegio no poseía las facultades del poder judicial romano). Por fortuna también, ella creía en la educación, lo que me permitió «ascender socialmente» y darme el lujo de dedicarme a la historia de Roma. Este libro le está dedicado en gratitud por eso.

Introducción:
Cultura de élite y cultura del pueblo

Este es un libro acerca de la cultura del pueblo en el mundo romano. La mejor forma de definir la cultura del pueblo es, probablemente, de manera negativa: la cultura de la no élite[1]. La no élite (a la que también me referiré como «la gente» o «el pueblo») comprende toda una multitud de grupos sociales diferentes: campesinos, artesanos, peones, curanderos, adivinadores, cuentacuentos y artistas del espectáculo, tenderos y comerciantes; pero también incluye a sus mujeres e hijos y a los desposeídos de la sociedad romana: los esclavos y aquellos que se habían visto reducidos a la indigencia y la mendicidad. La cultura que estos grupos compartían era en gran medida la cultura no oficial y subordinada de la sociedad romana.

En total, estamos hablando de decenas de millones de personas que habitaban una región que se extendía desde las húmedas tierras bajas de Escocia hasta las ardientes orillas del Nilo. Docenas de lenguas locales, de la mayoría de las cuales poca o ninguna huella se conserva, convivían a empujones con el latín y el griego oficiales. Nunca será posible recrear la riqueza de cada una de esas culturas locales. Asimismo estamos ocupándonos de un período que abarca centenares de años, desde, aproximadamente, el año 100 a. C. hasta el año 500 d. C. Los testimonios son tan escasos que no estamos en condiciones de examinar la

cultura del pueblo en ningún momento determinado de ese período. Pese a cuán lamentable es este hecho, no necesariamente constituye un obstáculo insuperable. La tesis de este libro es que la cultura del pueblo se entiende mejor como un todo. La cultura del pueblo representa un conjunto de actitudes, que en muchos casos pueden entenderse como respuestas a las condiciones sociales, económicas y ambientales, por lo general similares, a las que la mayoría de la población del Imperio romano se enfrentó a lo largo de su historia. Mi intención, por tanto, será examinar los temas que caracterizaron y dominaron las vidas de esas gentes en gran medida sin voz.

La no élite era un amasijo demasiado grande de grupos diferentes para estar unida por una cultura única, monolítica. Estas gentes habitaban un mundo complejo con geografías diversas y distintos niveles de riqueza y estatus, lo que significa que un estilo uniforme de vida era imposible. Una de las principales divisiones internas era la que existía entre los esclavos y las personas libres. En su mayoría, los ciudadanos romanos se consideraban a sí mismos cualquier cosa salvo serviles. Pero los más pobres entre ellos podían encontrarse con facilidad en condiciones materiales mucho peores que la mayoría de la población esclava. Un número creciente de ellos eran descendientes de esclavos. Eso podría explicar sus protestas enérgicas contra la ejecución, en el año 61 d. C., de todos los cuatrocientos esclavos domésticos de Pedanio Segundo, después de que uno de ellos le matara[2]. El ferviente deseo de libertad que encontramos entre muchos esclavos es un argumento a favor de que compartían las perspectivas de la población libre. Tanto las personas libres como las esclavas valoraban los mismos privilegios. Unas y otras se entretenían del mismo modo bullicioso. Se enfrentaba a las mismas presiones sociales, aunque en grados

diversos. Y ambas tenían que lidiar con un sistema jerárquico que las sometía al capricho de los poderosos, más aún a medida que el valor de la ciudadanía declinaba bajo el Imperio. El pueblo tenía a sus propios marginales: los mendigos, los bandidos, los locos. Nunca hubo una división simple entre quienes eran libres y los esclavos.

La no élite no estaba unida por intereses de clase: en los testimonios supervivientes apenas es posible vislumbrar indicios de una conciencia de clase, si es que puede advertirse alguno. La mayoría de la no élite veía a sus prójimos no como camaradas sino como rivales en la dura lucha por unos recursos escasos. En el mundo romano no tener nada era no ser nada. La suya era una cultura en la que el pueblo se esforzaba por mirar a sus congéneres con el mismo desdén y menosprecio que la élite los miraba a ellos. En su mayoría, estas eran personas que estaban demasiado ocupadas intentando progresar, o luchando por mantener lo poco que tenían, para preocuparse de si había algo fundamental que estuviera mal en el sistema.

No una clase, pero sí una cultura. Un mosaico de subculturas populares unidas por intereses similares que afrontaban los mismos problemas cotidianos para ganarse el sustento y estaban provistas de las mismas formas, avaladas por la experiencia, de hacer las cosas en un mundo duro y jerárquico gobernado por la élite y para la élite. La cultura del pueblo era mucho más que una colección de artistas circenses y canciones del teatro medio recordadas[3]. La cultura del pueblo era lo que permitía al pueblo sobrevivir.

La no élite estaba conformada por cerca del 99 por 100 de los cincuenta o sesenta millones de personas que constituían la población del Imperio. La élite la conformaban los senadores, los équites y las clases dirigentes

locales, acaso no más de doscientas mil personas en total. El ejército suponía un medio millón adicional. El estatus del ejército, un grupo con una subcultura propia muy fuerte, es una cuestión polémica y por razones de espacio he optado por omitirlo en gran medida de mi exposición[4]. Entre el 80 y el 85 por 100 de quienes formaban la no élite vivía en el campo; la mayoría de ellos derivaba su sustento de la tierra con gran esfuerzo, ya fuera como minifundistas, arrendatarios o peones, o, indirectamente, como esclavos. Del 15 por 100 de la población que constituía la no élite urbana, un 30 o 40 por 100 lo conformaban las clases «respetables» de Hoggart: comerciantes, artesanos y similares. Quienes formaban el 50 o 60 por 100 restante trabajaban como jornaleros[5]. Roma fue una de las grandes sociedades esclavistas de la historia; los esclavos constituían entre el 10 y 15 por 100 del toda la población que no pertenecía a la élite, pero en Italia esa proporción ascendía hasta situarse entre el 15 y el 25 por 100, y dado que en su mayoría trabajaban como peones o a órdenes de los artesanos cuentan por partida doble. Una proporción sustancial de la población, proporción que variaba enormemente dependiendo de los factores locales, vivía apenas por encima de los niveles de subsistencia. Alrededor de una décima parte de la población vivía en la indigencia, y a duras penas se mantenía mendigando y robando; no obstante, esta es solo una cifra base y en períodos de crisis económica podía dispararse hasta abarcar dos terceras partes de la población[6].

La élite, en su mayor parte, se distinguía radicalmente de esta masa de la sociedad romana. Un abismo de riqueza la distanciaba de la mayoría. Los más ricos entre los ricos poseían fortunas superiores a los cien millones de sestercios,

lo que en términos aproximados multiplicaba unas veinticinco mil veces la renta de subsistencia anual (una diferencia que, dicho sea de paso, es menor a la que existe en la actualidad). Más importante es el hecho de que la élite se sentía unida por una cultura común basada en el estudio (*paideia*[7]). Esta perspectiva educada, literaria, representaba la visión del mundo compartida por la clase dominante. Abstrusa, académica y estilística, la *paideia* era una insignia, difícil de alcanzar, que señalaba la pertenencia a la clase alta. Excluía a la mayoría a partir de lo que se consideraba gusto y criterio, pero también mediante lo que es posible interpretar como ofuscación deliberada. Así, en Constantinopla, en la corte de los últimos emperadores, se desarrolló una caligrafía conocida como *litterae caelestes,* «escritura celestial», que era del dominio exclusivo de los funcionarios de palacio[8]. De forma similar, la profesión jurídica desarrolló una jerga compleja. A la no élite todo esto debía de parecerle una jerigonza absoluta. Y, de hecho, se esperaba que contemplara con sobrecogimiento la cultura de la élite: «es necesario impedir que lo excelso descienda y se haga común con el fin de que conserve la reverencia que merece»[9].

Es este aspecto de conflicto social el que hace peligroso pensar en la cultura de la no élite en términos de folclore o cultura tradicional. La idea de folclore sugiere una cultura común que compartían por igual todos los miembros de la sociedad romana, independientemente de su posición social, y tiende a pasar por alto el problema de la política, la ideología y el conflicto para hacer hincapié en lo comunal.

Es indudable que la élite y la no élite compartían una buena cantidad de cultura. El riesgo es que «el pueblo» se nos convierta en una colección de personajes inofensivos, sacados de una novela de H. E. Bates, dedicados a beber

aguamiel y hablar sobre aceite de oliva en los patios; y el folclore termine representando una visión romántica y edulcorada de la vida romana, en la que la no élite acepta contenta someterse al sabio gobierno de sus superiores. La sociedad romana no puede verse sencillamente como una cultura caracterizada por el consenso social, pues eso supone negar sus aspectos conflictivos. Las brechas de riqueza cada vez más y más vastas creadas por la adquisición del Imperio hicieron que los contrastes sociales fueran muy marcados. El contacto directo, personal, entre la élite y la mayoría del populacho era escaso, en particular en la ciudad de Roma, cuyo tamaño colosal había acabado con la tradicional mecánica social de las interacciones cara a cara. Por una simple cuestión de aritmética, la mayoría de quienes formaban la no élite no participaba en la red de patrones y clientes. La ciudad estaba repleta de esclavos (constituían quizás una tercera parte de la población) y no sería prudente dar por sentado que estaban contentos con su suerte[10]. Herodiano culpa de la intensidad de la violencia urbana en Roma al crisol resultante de la inmigración masiva[11]. Fuera de la capital, sabemos que al menos algunos de los oprimidos detestaban con pasión a sus opresores imperiales. En todas partes, las personas vivían en una estructura de poder que repartía de forma ininterrumpida tratamientos degradantes. Semejantes humillaciones nunca pasaban desapercibidas. Todo lo contrario: herían.

Todas estas personas se enfrentaban diariamente a la realidad de una sociedad estratificada en exceso en la que el poder estaba concentrado con firmeza en la cima. Las discusiones sobre el significado exacto de términos latinos como *populus*, *plebs*, *turba*, *multitudo* o *vulgus* corren el riesgo de errar el blanco. Difícilmente resulta sorprendente que la élite fuera incapaz de expresarse con mayor claridad al

hablar de la no élite, cuando, hablando en plata, esta le importaba un bledo. Por tanto, para ser claros, este no es un libro acerca del limitado papel o función de la plebe romana en el mundo, básicamente dominado por la élite, de la política romana, un enfoque con el que se corre el riesgo de sugerir que el pueblo solo importaba en la medida en que existía como un apéndice del poder. La sociedad romana era una sociedad compleja y, por tanto, exige un modelo más complejo de las relaciones sociales. Es por esta razón por la que el término «cultura del pueblo» es tan útil: reconoce la pluralidad de la cultura romana y la diferencia, división y rivalidad entre la no élite y la élite. Existían diferencias reales entre muchos de los valores, creencias y comportamientos de una y otra. La no élite estaba formada por diversos grupos sociales que se distinguían con claridad de los grupos económica, política y culturalmente poderosos de la sociedad. Dado que existía la posibilidad de que estos grupos pudieran unirse, representaban una amenaza potente para la élite, una que era necesario observar con cuidado, vigilar y, donde fuera factible, reformar.

Aquí no debemos caer en la trampa de ser melodramáticos. La otra cara de la moneda de considerar a las personas como miembros de una cultura folclórica es reducirlas a la condición de meras víctimas, idealizando su sufrimiento en el proceso. Es fácil exagerar el nivel general de pobreza cuando se juzga desde los estándares de la época (la totalidad del pueblo romano era sin duda pobre en comparación con el nivel de vida moderno de Occidente). Y tampoco estamos ante una primitiva lucha de clases entre la élite y sus subordinados. La cultura del pueblo definitivamente sí incluía elementos de resistencia contra los grupos dominantes de la sociedad, pero incluso esa resistencia asumía por lo general la forma de escaramuzas de

menor importancia en los bordes de las relaciones de clase; más fricción que guerra. Como es obvio, existían asimismo «zonas grises» significativas en la división entre la cultura del pueblo y la cultura de la élite. La movilidad social permitía efectivamente que unos pocos afortunados rompieran el techo de cristal de su condición servil, plebeya o provincial y llegaran a los niveles más altos de la sociedad romana, incluso a pesar de que la élite posee en efecto «una forma de parecer igual a lo largo de los siglos»[12]. Este libro, sin embargo, no se concentra en esas áreas de coincidencia parcial. Como es evidente, en muchos momentos abordaré las diferencias o no entre la cultura del pueblo y la cultura de la élite, pero hacer de ello la principal preocupación del libro sería cometer el error de considerar que la no élite carece de interés salvo en términos de su relación con la élite. Este, en cambio, es un intento de describir y analizar la cultura del pueblo en sus propios términos, como una entidad autónoma. A fin de cuentas, esa es la forma en la que tradicionalmente se ha visto a la cultura de la élite: algo digno de estudio por derecho propio, no simplemente como un complemento de la cultura del pueblo.

Las tradiciones grande y pequeña coexistían en Roma. La gran tradición (la educación clásica, el dominio del griego, la filosofía, la retórica) contrastaba radicalmente con la tradición pequeña: folclore, proverbios, fiestas, canciones y oráculos. La gran tradición en ocasiones participaba de la pequeña, por ejemplo, en los sermones o los discursos pronunciados en encuentros que tenían lugar en Roma ante la plebe. La élite en ocasiones se sumaba a la diversión de las fiestas y jugaba y citaba proverbios famosos. Pero al pueblo le resultaba más difícil penetrar en la gran tradición, pues ello requería años de estudio riguroso y cantidades enormes de dinero en efectivo. Más difícil, sí, pero no imposible.

Uno de los temas de este libro es que las dos tradiciones eran interdependientes y con frecuencia se afectaban mutuamente. La influencia cultural se daba en ambos sentidos y sirvió para crear nuevas tradiciones. La cultura no era sencillamente algo que goteaba desde lo alto y que el pueblo recibía agradeciendo la oportunidad de tener algo que imitar.

Asimismo, el pueblo tampoco era un simple consumidor pasivo de la cultura romana, al estilo del «pan y circo». Concebir al pueblo como una entidad apática y apolítica era algo que convenía a la élite porque le ayudaba a justificar su férreo control del ejercicio del poder. En lugar de ello, el pueblo interpretaba de manera activa las imágenes culturales que la élite gobernante le ponía delante. En algunos casos, las aceptó sin más. En otros, buscó reinterpretar esos símbolos de una forma que remedaba con claridad el proceder de la élite, pero para fines propios de la no élite, como la organización de sus asociaciones. En otros más, como en la literatura apocalíptica, subvirtió esas imágenes para crear un mensaje que contradecía por completo el significado y propósito originales. La no élite no puede verse sencillamente como un receptáculo para los valores que sus superiores sociales se dignaban ofrecerle. La cultura del pueblo era mucho más creativa. El pueblo siempre fue capaz de adoptar, adaptar y rechazar según su conveniencia.

La no élite fue con frecuencia acusada de ser ingenua y carecer de criterio. En particular, las ideas religiosas populares se ganaron la peyorativa etiqueta de meras supersticiones, supersticiones que una clase cínica y mercenaria de adivinos, pitonisas y magos conseguía endilgarle a un público crédulo. Esto hace muy poca justicia al uso activo que el pueblo hacía de estas ideas religiosas con

el fin de entender, influir y controlar su entorno. De forma similar, la censura elitista del comportamiento de la multitud en los juegos se centraba en su obsesión, en apariencia absurda y gratuita, por espectáculos triviales como las carreras de caballos y las luchas de gladiadores. De hecho, los juegos eran un lugar en el que la no élite tenía una función activa como consumidora de las imágenes que les ofrecían sus benefactores de la élite. La pericia detallada que exhibían muchos entre la multitud servía tanto para establecer identidades sociales como para adiestrar las habilidades vitales básicas que un miembro de la no élite necesitaba para sobrevivir y prosperar en la sociedad romana.

En un artículo sobre el uso de fuentes menos convencionales para recoger testimonios acerca de la vida cotidiana en el mundo romano, Millar anota con acierto que, «en un sentido perfectamente literal», los historiadores de la Antigüedad «no sabemos de qué estamos hablando»[13]. Los problemas que plantea el descubrimiento de actitudes profanas a partir de fuentes elitistas pueden parecer insuperables. No existe un Corpus previamente definido de materiales. Los testimonios son fragmentarios; las fuentes son en ocasiones oscuras y, por lo general, están lejos de ser exhaustivas. Aquí utilizó textos literarios de la élite, textos populares como oráculos y libros de chistes, papiros, grafitos, hechizos mágicos y maldiciones, así como inscripciones, códigos jurídicos y artefactos arqueológicos[14]. La precisión es imposible en esta situación y, en cualquier caso, puede resultar inapropiada en un tema que requiere un nivel de generalización elevado. La mayoría de esas generalizaciones estará sometida a excepciones considerables, pues estamos trabajando con testimonios procedentes de tiempos y lugares muy diferentes. En definitiva, se trata de una labor que implica cierta

especulación, aunque solo sea para estar en condiciones de proponer las soluciones más probables y verosímiles. En términos generales, la exposición avanza acumulando fragmentos que nos ofrecen una impresión razonable de lo que implicaba ser una de estas personas en Roma. Ningún libro de estas dimensiones puede aspirar a ser exhaustivo: como he mencionado antes, he omitido ocuparme del ejército, pero tampoco me ocupo de forma adecuada del estatus de la cultura de las mujeres de clase baja, ni abordo el denso debate sobre el grado de alfabetización de la no élite (con el que, en cualquier caso, a veces se corre el riesgo de considerar que el pueblo solo es relevante en la medida en que podía participar de la cultura de la élite). Me he concentrado en ciertos aspectos específicos de la práctica religiosa, como los oráculos, las fiestas y los exorcismos, porque creo que son cruciales para la comprensión de la cultura del pueblo, pero en el mundo romano había muchísimos ritos que no tienen aquí la atención que merecen, como los dioses domésticos, los cultos mistéricos y las costumbres funerarias. Las regiones no están representadas de forma equilibrada, y la ciudad de Roma, como suele suceder, acapara la atención. Asimismo, soy culpable de usar el término «élite» de forma algo indiscriminada para abarcar a todos los ricos y poderosos de la sociedad romana. En realidad, por supuesto, la cultura de la élite era exactamente tan diversa como, sostengo, lo fue la cultura de la no élite. La literatura de la élite no puede, por tanto, leerse simplemente como una presentación directa y sin mediaciones de las actitudes de la élite. Pero considero que en el contexto de un libro acerca del pueblo, el término «élite» resulta necesario como generalización histórica para impedir que la discusión naufrague en un mar de salvedades.

La cultura del pueblo romana cambió. Roma era una

sociedad en permanente transición y la cultura de la no élite cambió con ella. Es muy fácil deslizarse hacia una concepción desde la cual la vida popular aparece como un ciclo inmutable de acontecimientos vitales recurrentes, un ahora permanente de temporadas y fiestas. Eso es exagerado. La creación de un Imperio grande, el crecimiento de una capital inmensa, acorde a su altura, y los cambios en la estructura gubernamental de la sociedad romana fueron factores que dieron un gran ímpetu a la cultura del pueblo, que se adaptó a estas realidades nuevas e inquietantes. En el Bajo Imperio, los nuevos héroes populares y movimientos religiosos dieron testimonio del dinamismo e ingenio continuados que caracterizaron los intentos de la no élite de proteger sus intereses y sacar algo del sistema. El pueblo buscó mantener su capacidad para acceder a alguna forma de poder a través del clientelismo, ya fuera este secular o espiritual, y tenía que adaptarse cuando la realidad social cambiaba, en esto no se diferencia en absoluto de la élite.

El primer capítulo del libro se concentra en las formas en que la no élite lidiaba con la significativa gama de problemas que rodeaba su vida. Si la élite tenía su *paideia,* el pueblo tenía la experiencia comunal acumulada en las fábulas y los proverbios: un conocimiento y sabiduría prácticos adquiridos en las batallas que día a día tenía que librar para sobrevivir. A ojos de la élite, este era un conocimiento que sencillamente no valía la pena tener; el pueblo ignoraba todo lo que de verdad importaba. Sin embargo, este archivo de la inteligencia colectiva, este repertorio comunal de acciones, era importante en el mundo popular. La gente compartía un abanico de tácticas que le permitían lidiar mejor con la desigualdad romana. Uno de sus recursos era la gestión activa de sus superiores sociales, no tanto una gestión de la riqueza como una gestión de los

ricos. Otro, el hecho de que la no élite tenía un sentido de la justicia social muy fuerte que funcionaba, según la famosa frase de Thompson, como una «economía moral» para garantizar que la élite cumpliera con sus obligaciones sociales para con el pueblo. El popular era un mundo en el que abundaba la inseguridad física y, por ende, el sufrimiento fisiológico y psicológico. El miedo era omnipresente y lo causaban por igual entidades reales (animales salvajes, enfermedades, ladrones, bandidos, autoridades) e imaginarias (demonios, sueños premonitorios, portentos). El pueblo adquirió por sí mismo un conjunto de medios creativos, si bien en ocasiones contradictorios, para mantenerse con vida en ese entorno lleno de amenazas y peligros. Prácticas mutuamente excluyentes coexistían en la visión de mundo de la no élite, pero esas contradicciones ocasionales resultaban útiles porque ayudaban a la gente a adaptarse a unas circunstancias cambiantes y le proporcionaban un abanico de opciones entre las cuales elegir de acuerdo con las exigencias de la situación particular.

En caso de que esto sugiera que la cultura del pueblo era calmada y racional, examino a continuación la salud mental de la no élite. Se ha realizado una enorme cantidad de trabajo muy fructífero sobre el nivel de salud física que poseían los romanos, un ámbito en el que Garnsey ha sido pionero[15]. Aquí me ocupo de qué nivel de salud mental es razonable esperar que existiera en vista de lo que sabemos acerca de los varios tipos de factores estresantes sociales a los que la mayoría de las personas debía hacer frente. En los seres humanos, las jerarquías y la violencia provocan niveles altos de estrés y, por tanto, niveles altos de enfermedades ligadas al estrés, y ambos factores abundaban en la sociedad romana. La salud mental no debe confundirse con la locura.

La salud mental representa un espectro que va desde enfermedades en extremo debilitantes como la esquizofrenia hasta una gama de problemas menos serios como la depresión y los trastornos de la personalidad. Las pruebas comparativas modernas nos hacen esperar un nivel de salud mental bajo entre la población romana en general, igual que sucede con su salud física. Asimismo, las pruebas indican con firmeza que la incidencia de trastornos mentales se correlaciona negativamente con el estatus social. El mundo de los fenómenos mentales aberrantes, por tanto, era un asunto clave al que la cultura del pueblo debía hacer frente.

Con todo, si algo caracteriza la cultura del pueblo para la mayoría de las personas, es su informalidad, diversión e irreverencia. El tercer capítulo se ocupa de las fiestas en las que la gente aliviaba el estrés de sus vidas cotidianas poniendo patas arriba las jerarquías de su mundo. Utilizando la noción de carnaval de Bajtín, examino allí la inversión de la jerarquía normal, el interés popular por el cuerpo y sus funciones para poner a todas las personas en el mismo nivel y el uso del humor para burlarse y ridiculizar todas las formas de autoridad. Este espíritu carnavalesco, sin embargo, informaba todas las formas de diversión de la no élite. No se limitaba a una juerga anual. La élite encontraba esto perturbador debido a que a muchos de sus miembros les gustaba participar de estos placeres populares. Durante el colapso de la República y la crisis de liderazgo que engendró, resultó claro que era necesario encontrar una nueva forma de integrar al gobierno y el pueblo. Sostengo que es posible interpretar los juegos imperiales como una forma de incorporar a la cultura oficial parte del espíritu del carnaval con el fin de atraer al pueblo a un nuevo contrato social. En este sentido, la cultura del pueblo alimentó nuevas forma de conducta en la élite.

La élite y el pueblo habitaban mundos sensoriales diferentes. Ya fuera a través del uso de perfumes delicados, las bellas artes o la escritura misma, la élite se esforzaba por definirse a sí misma en términos de refinamiento sensorial y buen gusto. La no élite, en cambio, vivía en lugares estrechos, ruidosos y hediondos en los que la proximidad era excesiva. La élite adoptó ciertas costumbres precisamente porque estaban en contradicción con el comportamiento popular, pero luego usó esa idea inventada de su propio buen gusto para condenar a la no élite como inmoral y despreciable: la hez y la escoria de la ciudad. La ciudad se consideraba particularmente amenazante porque se pensaba que los sentidos afectaban de forma directa el estado físico y moral del individuo. Eras lo que olías. El nuevo acuerdo imperial buscó reordenar el universo sensorial dando a la no élite acceso al gusto y, por ende, poniéndola bajo la influencia calmante y moralmente edificante de los refinamientos que antes la élite había buscado reservarse para sí. El esplendor de la largueza imperial abrumaba los sentidos. El lujo se convirtió en un foco de consenso comunal, incluso a pesar de que eso efectivamente creó tensiones con la élite tradicional[16]. La mayoría de los análisis se han centrado en la arquitectura, el arte y el uso del espacio urbano para transmitir imágenes del poderío imperial y mensajes ideológicos. Aquí examino cómo los emperadores usaron la totalidad del mundo de los sentidos para crear y administrar un nuevo contexto para la reunión de los gobernantes y los gobernados. Los textos literarios que sirven de base a este capítulo expresan por sí mismos la nueva sensualidad de la literatura romana, un reflejo de un cambio cultural más amplio en esa dirección. Aunque los relatos rimbombantes sobre el esplendor imperial no son del todo creíbles como registro de acontecimientos históricos, sí

demuestran que el lujo se convirtió en el contexto normal para el encuentro entre el emperador y su pueblo, independientemente de los recelos que la élite literaria pudiera todavía tener acerca de ese hecho.

Muchos esclavos odiaban a sus amos. Muchos hombres libres detestaban a sus patrones. Muchos provinciales despreciaban a Roma. Cualquier análisis de lo popular que no tenga en cuenta cómo estas personas expresaban los resentimientos que engendraba su subordinación estaría observando la cultura romana desde el punto de vista de la élite, demasiado incluso. La palabra «resistencia», sin embargo, es un término amplio que puede abarcar toda una gama de acciones, desde la espectacular revuelta de Espartaco hasta actos cotidianos de disenso y engaño que el esclavo podía reservar para su amo. Yo sugiero que la cultura del pueblo, en tanto cultura de las clases subordinadas, siempre buscará forjarse un espacio de libertad en el que pueda expresarse y tenga capacidad de maniobra. En Roma, el principal modo de conseguirlo era a través del uso de religiones nuevas e importadas. En gran medida, la cultura dominante veía con indiferencia tales espacios mientras no amenazaran de forma pública el *statu quo*, momento en el cual todo el poder coercitivo del Estado caía sobre ellos. No obstante, los poderosos también buscarán probar e incorporar, a los nuevos modos de gobierno, ciertos elementos de la subcultura que se les opone, algo que en el caso de los romanos ocurrió con la conversión de Constantino al cristianismo.

Roma no poseía una cultura monolítica, homogénea. El concepto de cultura del pueblo aporta diferencia, diversidad y resistencia a nuestra concepción del mundo romano. Esto plantea la pregunta de hasta qué punto el pueblo de verdad

creía en las afirmaciones ideológicas del emperador sobre el buen gobierno. Al centrarnos en la producción de imágenes en el arte y la arquitectura imperiales corremos el riesgo de ignorar cómo se las recibía. Una vez reconocemos que el pueblo podía reinterpretar, y socavar, de forma activa cualquier imagen que se le presentara, resulta imposible estar tan seguros de la percepción que se tenía de esas imágenes. La cultura del pueblo de la antigua Roma no se reduce a una cuestión de folclore; es una cuestión de cómo el pueblo en ocasiones se burlaba, subvertía e insultaba a sus superiores; de cómo manipulaba a la élite para salirse con la suya; y de cómo calaba las ideologías a través de las cuales los poderosos buscaban dominarlo.

1
Resolución de problemas

Problemas y riesgo

Este capítulo se ocupa de las actitudes, tácticas y creencias que ayudaban a la abrumadora mayoría de la no élite a ganarse un sustento relativamente razonable, salvo en los períodos de crisis más rigurosos. He caracterizado este enfoque como «resolución de problemas» porque me parece que para la mayoría de las personas la vida asumía la forma de una serie de dificultades, de naturaleza y dimensiones diversas, que había que superar. Muchos de estos problemas no eran nuevos y habían encontrado solución en las actitudes culturales que la gente aprendía sentada en las piernas de su madre o su padre. Por tanto, la no élite estaba ya preparada para resolver gran parte de las dificultades que iba a encontrar en su camino.

Los problemas difíciles suelen tener ciertas características en común. En primer lugar, carecen de claridad en el sentido de que con frecuencia no resulta claro en qué consiste exactamente el problema, qué lo ha causado o cuál será el resultado si no hacemos nada al respecto. Los problemas difíciles también suelen obligar a la gente a enfrentarse a múltiples metas posibles y decidir entre ellas seleccionando la opción menos mala. Sobre todo, los problemas difíciles son complejos: incluyen diversos factores interrelacionados y a menudo también la presión de algún

tipo de límite temporal. Los manuales de gestión modernos nos dicen que para resolver problemas arduos de esta clase es necesario que nos ocupemos de un solo factor a la vez. El problema para el romano medio era que solo tenía un conocimiento muy limitado en el cual fundar sus decisiones. El análisis moderno era un lujo que no poseía. Mi argumento es que, en un entorno tan incierto[1], la forma popular de abordar los problemas se caracterizaba, en general, por una o más de las siguientes directrices: atenerse a soluciones sencillas y claramente definidas; centrarse en la meta principal; confiarse a las técnicas avaladas; ceñirse al propio ámbito de especialidad; remitirse a precedentes conservadores; confiar primero en el ingenio individual y recurrir al mutualismo solo de forma ocasional; y, por último, intentar endilgarle el problema a quienes tenían más recursos para lidiar con la situación.

Con frecuencia, qué constituye exactamente un problema es el resultado de una construcción social. No es simplemente un acto de equilibrio racional entre un conjunto fijo de dilemas. Ciertas prioridades son probablemente bastante universales: la comida, los planes matrimoniales, las amenazas a la seguridad; pero hay otras a las que la gente suele atribuir grados de importancia muy diversos. Como sucede a menudo con la sociedad romana, la preocupación por el estatus tenía una gran importancia. Una porción significativa de los oráculos y los hechizos del mundo romano estaban relacionados con anular amenazas reales o imaginarias al propio estatus, tener oportunidades de conseguir un estatus superior y vengar acciones de rivales sociales que hubieran tenido como consecuencia una pérdida de prestigio.

La principal variable que cualquier miembro de la no

élite debía tener en cuenta a la hora de enfrentarse a un problema era el riesgo. El riesgo significaba afrontar un futuro incierto, y en un mundo en el que la persona media se consideraba «vulnerable al empobrecimiento»[2], e incluso los sectores medios «vivían bajo la amenaza permanente de quedar empobrecidos»[3], los niveles de incertidumbre eran altos. En términos sencillos: el ciudadano de a pie nunca estaba lejos de quedar, literalmente, en la calle. Gallant ha mostrado que, en «un entorno natural caprichoso, armados con una tecnología rudimentaria, los campesinos griegos desarrollaron una red, amplia pero delicada, de estrategias de gestión de riesgos» que les ayudara a hacerle frente[4]. Recientemente, Eidinow nos ha proporcionado un extraordinario estudio sobre cómo los antiguos griegos usaban los oráculos y las maldiciones para controlar el riesgo, en el que encontró que «quienes usaban los oráculos se sentían inseguros y querían tener la certeza de que estaban haciendo la elección correcta; quienes recurrían a las maldiciones por lo general se encontraban ya en una situación de peligro y querían limitar el daño que sus enemigos podían infligirles»[5]. Además de esto, creo que puede resultar útil pensar en el riesgo como volatilidad, como se hace en la teoría moderna sobre gestión de carteras de valores[6]. El problema con el término «riesgo» es que tiende a resaltar el lado negativo. «Volatilidad» es un término más neutral que refleja el hecho de que el riesgo puede producir de igual forma buenos y malos resultados. Por tanto, el riesgo en sí no es el problema. Es la vulnerabilidad a los sucesos negativos de quien ha de correr el riesgo lo que determina su voluntad de arriesgarse.

La percepción del riesgo cambiaba de acuerdo con el estatus social. Los ricos estaban en condiciones de tolerar un

grado elevado de volatilidad de los rendimientos y, por tanto, invertían felices en empresas especulativas como el transporte marítimo. Quienes estaban cerca del nivel de subsistencia eran mucho más vulnerables a la volatilidad y en consecuencia se centraban en controlar los riesgos negativos, incluso a costa de renunciar a ciertas posibilidades de beneficio. En términos muy amplios, la tolerancia al riesgo estaba inversamente relacionada con el estatus social. Compárese la especulación imprudente y extravagante del nuevo rico Trimalción en el *Satiricón*, donde su fortuna oscila en términos de decenas de millones al día, con el conservadurismo natural del rústico en la *Vida de Esopo*, que dice a su asno cargado con leña: «¡Arre! Para que lleguemos deprisa y se pueda vender la leña a doce ases, tú te llevarás entonces dos en hierba y yo otros dos para mí, los ocho restantes los guardaremos para cuando hagan falta, no sea que venga una enfermedad o una súbita tempestad nos deje sin recursos»[7]. Trimalción es objeto de burla porque su comportamiento es una caricatura de los libertos ricos que remedan hasta un extremo absurdo las actitudes respecto al riesgo de la élite. En cambio, el campesino que vivía con una renta apenas por encima del nivel de subsistencia tenía que emplear técnicas básicas de gestión de riesgos (garantizar una venta, ahorrar para tiempos difíciles) para no morir de hambre. Establece un orden de prioridades y adopta una estrategia clara y comprobada, que utiliza su propio ámbito de especialidad, en este caso, la venta de leña. Tácito señala algo interesante: tanto quienes son absolutamente pobres como quienes son enormemente ricos pueden ser temerarios de forma descarada[8]. Y de hecho, la temeridad era algo que se asociaba a los necesitados[9]. Es posible que cuando un individuo finalmente se veía reducido a la indigencia su sed de riesgo volviera a incrementarse; ya fuera porque no tenía

ya nada que perder o porque para cambiar de forma significativa su vida tenía que tomar riesgos importantes.

Un hecho adicional que afectaba a la forma en que el pueblo se relacionaba con el riesgo es que en el mundo romano las cosechas variaban de un modo considerable de un año a otro. La volatilidad agrícola puede ser excepcionalmente elevada en la región mediterránea, y en Túnez, por ejemplo, la cosecha de trigo tiene una variación interanual media de más del 60 por 100[10]. Egipto, en cambio, tiene la menor variación interanual media, 12 por 100, lo que contribuye a explicar la confianza que los emperadores depositaban en él para la generación de rentas fiscales y superávits de grano. Por tanto, la distribución de los rendimientos de las cosechas no tenía la forma de campana de la curva de distribución normal que la estadística nos enseña a esperar de un conjunto de resultados particular. En la práctica, la curva de las cosechas romanas habría presentado lo que los estadísticos llaman «curtosis» (colas gordas). Mientras que una curva normal nos dice que debemos esperar que dos terceras partes de los resultados estén dentro de la desviación estándar de la norma, y apenas haya un suceso extremo ocasional, la realidad era que los sucesos extremos, cuatro o cinco desviaciones de la norma estándar, ocurrían con mucha más frecuencia de lo que estadísticamente sería de esperar. Tras una cosecha extraordinaria podían venir muy fácilmente años de escasez. A menos que se tuviera reservas, el impacto de tales trastornos podía ser devastador. El efecto de estos dos factores adicionales era que el control del riesgo resultaba todavía más importante. La meta primordial de los pobres vulnerables, aquellos más cerca del umbral de subsistencia, era garantizar la estabilidad de los ingresos en, o por encima de, el nivel de subsistencia e intentar ahorrar un poco para la

época de vacas flacas. Aquellos que tenían a su disposición más recursos podían permitirse asumir una actitud más liberal hacia el riesgo. Para todos, la vida implicaba realizar cálculos de forma constante, sopesar el riesgo y los posibles resultados a partir de lo que había ocurrido en el pasado.

Además de emplear técnicas de control del riesgo, la no élite buscaba diseminar el riesgo mediante la diversificación con el fin de limitar las consecuencias de potenciales inconvenientes. Los campesinos cultivaban diversos productos, no fuera a ser que la plaga acabara con alguno. Cuando era posible, se enviaba a los miembros más jóvenes de la familia a trabajar como aprendices para que aportaran una valiosa renta adicional de una fuente menos dependiente de los rendimientos agrícolas. Esta actitud permeaba todo cuanto hacían, así que cuando se enfrentaban a una enfermedad les parecía natural utilizar diferentes recursos para hallar una cura, ya fueran los ensalmos mágicos, los remedios populares o la medicina griega. También era necesario granjearse benefactores, de modo que en tiempos de escasez fuera posible contar con su ayuda. Establecer redes de amigos, parientes y vecinos era una forma esencial de tener un seguro para los malos tiempos. El mantra «disemina el riesgo, diversifica las fuentes de ingresos» formaba parte de la vida de la no élite.

En muchos sentidos la actitud popular hacia la volatilidad derivaba de su idea del «bien limitado»[11]. La no élite veía todo como un juego de suma cero. Le iba bien en la medida en que a otro le iba mal. Además, la idea del «bien limitado» implica que la buena suerte de otro es una amenaza directa para la propia. De hecho, una desgracia podía considerarse consecuencia directa de la ganancia obtenida por otro. Adoptar esta posición era sensato en una

sociedad en la que el crecimiento económico era prácticamente cero. Si el pastel siempre tenía el mismo tamaño, quien se llevaba un buen trozo lo hacía a expensas de otra persona. Esta es la razón por la que echar maldiciones a los rivales sociales no era sencillamente un resultado de la «envidia, alimentada por el chisme»[12], sino un intento desesperado de la gente para impedir, invocando un ataque sobrenatural, que alguien le quitara lo poco que tenía y la dejara varada en el lado equivocado del umbral de subsistencia.

De igual forma, la creencia en el poder de la suerte, una creencia que la no élite parece haber compartido de manera casi uniforme, puede interpretarse como una confianza en el poder del equilibrio, en que a largo plazo la suerte sería igual para todos. Esto no es más que otra reformulación de la hipótesis del bien limitado. Si una persona estaba teniendo más suerte de la que le correspondía, ello significaba, por definición, que debía estar haciendo trampa o utilizando poderes mágicos para manipular las cosas. La única respuesta racional a una situación semejante era lanzar un contraataque para intentar volver a una posición de equilibrio, a través de medios como las maldiciones. Esta era la mentalidad engendrada por una sociedad que fomentaba el miedo, la envidia y la rivalidad intensa entre sus miembros. La gente no solo luchaba por obtener un sustento básico, sino también por lo que podría denominarse su «estatus de subsistencia». La no élite estaba preparada para actuar de forma enérgica con el fin de conservar sus limitados intereses y prestigio en el mundo si percibía que alguien le atacaba.

Ahora bien, ¿funcionaba esto? Es decir, este enfoque para la resolución de los problemas, ¿hacía a quienes

formaban parte del pueblo seres humanos felices y realizados? Eso es demasiado difícil de decir, pero lo que la economía de la felicidad puede decirnos es que ese enfoque era conveniente para maximizar sus niveles de satisfacción en general en vista de los pocos recursos que tenían a su alcance. La paradoja de Easterlin señala que en los niveles de renta bajos la felicidad aumenta de forma rápida solo con que se produzcan pequeños incrementos en la renta, pero no más allá. Las aspiraciones de las personas aumentan con sus ingresos y, después de que han satisfecho sus necesidades básicas, la mayoría solo se siente satisfecha si se encuentra en una mejor situación en relación a otros. Los ricos, al parecer, son como perros dedicados a perseguir la cola de su propia felicidad y únicamente están contentos cuando son más ricos que su vecino[13]. Roma era un mundo en el que incluso pequeños cambios en la renta o la suerte podían tener un impacto considerable en la calidad de vida del individuo medio. Asimismo, es posible que esos cambios tuvieran efectos concomitantes significativos sobre su posición relativa dentro de la comunidad, lo que probablemente habría tenido un impacto adicional sobre su calidad de vida. Por tanto, como es natural, el romano medio se concentraba en hacer todo lo que estuviera a su alcance para garantizar la obtención de esos pequeños incrementos de renta que aumentarían su estatus, y evitar al mismo tiempo esos golpes desgarradores con que podía perderlo. Como dijo Agustín, cuando la cosecha es abundante los trabajadores «cantan llenos de alegría» en los campos[14]. O, como es tradicional decir en Islandia cuando se gana el bote, «¡Ballena varada!».

GESTIÓN FAMILIAR

La cultura del pueblo tenía una actitud diferente hacia el tiempo. Las altas tasas de mortalidad afectaban las actitudes

de la gente, pues la esperanza de vida media al nacer probablemente era de apenas veinticinco años. La élite se enorgullecía de estar en condiciones de planear a largo plazo, y la familia era el centro de esta inversión social. La élite caricaturizaba a los pobres como gente obsesionada con cuestiones cotidianas como el pan y el circo. Con todo, lo cierto es que algunos pobres quizás abrigaban también ambiciones dinásticas de largo plazo, como puede apreciarse en algunas tumbas de libertos que señalaban su éxito para la posteridad. Sin embargo, para la mayoría de las clases bajas, pensar a largo plazo era un lujo que difícilmente podía permitirse. Problemas más acuciantes y directos los embargaban: encontrar dinero para el alquiler, que en ocasiones había que pagar cada día; comprar el pan diario; conseguir trabajo. En tiempos difíciles esto podía requerir medidas drásticas: dar menos comida a las mujeres o los niños débiles para mantener fuerte al varón encargado de ganar el sustento; descender en la cadena alimenticia para comer las bellotas que por lo general se usaban para alimentar a los cerdos, así como otros cultivos que normalmente no se consideraban apropiados para el consumo humano[15]; y en algunas circunstancias vender uno o más hijos como esclavos o, peor aún, a una banda de mendigos que los mutilarían torciendo sus miembros y cortando sus lenguas con el fin de aumentar su capacidad para mendigar[16].

Estas acciones proporcionaban soluciones inmediatas a los problemas actuales y sería equivocado interpretarlas como alternativas a corto plazo. La mayoría de las personas llevaba una existencia en extremo precaria y se limitaba a vivir al día. No tenía otra alternativa que concentrarse en mantener la cabeza por encima del agua, incluso cuando ello implicara que, por ejemplo, el artesano vendiera las

herramientas del oficio del que derivaba su sustento. Luciano tiene un cuento de ficción sobre la viuda de un herrero que tras la muerte de su marido cae en la pobreza, primero vende las herramientas del difunto y luego lana hilada para criar a su hija, a la que planea prostituir llegado el momento para que las mantenga a ambas[17]. Desde semejante perspectiva, el tiempo resulta un concepto en extremo relativo. Los planes a largo plazo quedaban relegados a un plano secundario. Solo el hecho de aguantar, de resistir unos cuantos días más hasta que llegaran los barcos que transportaban el trigo, o hasta que empezaran a contratar trabajadores para una nueva obra pública, podía parecer una eternidad. La alternativa, a fin de cuentas, era la muerte y esa solo era una solución en el sentido más negativo posible.

La resolución de problemas dentro del contexto del grupo familiar era de primordial importancia. La gestión familiar era vital si la unidad doméstica quería maximizar su resistencia a las sacudidas y reducir la volatilidad de su renta y gasto. De otro modo, la vida sería como la del hombre nacido cuando Marte o Saturno están orientados a Júpiter en la segunda casa: «su vida estará en constante cambio, en un momento la riqueza será abundante, en otro la pobreza le oprimirá»[18]. La familia, el parentesco y los roles sociales definían la identidad social, y la unidad familiar constituía el primer amortiguador del riesgo. Como dice la fábula de Esopo, la familia es como un manojo de varas, así que manteneos juntos[19]. El riesgo era más alto cuando la mayoría de los ingresos de un grupo familiar provenían de la misma fuente. Por esta razón las mujeres eran excepcionalmente vulnerables a la muerte del marido, que en la mayor parte de los casos era la principal fuente del

sustento familiar. Muchas viudas se precipitaban a una pobreza espantosa[20]. En situaciones críticas como esa, la solución del problema era clara: reducir costos donde más fácil podía hacerse, a saber, reduciendo el número de bocas que alimentar. «Mi marido murió y me dejó penando y sufriendo por la hija que tuvimos […] y ahora ya no tengo medios para alimentarla […] os he pedido que la recibáis como si fuera vuestra hija.»[21] Si los niños quedaban huérfanos o estaban desvinculados de cualquier unidad familiar, era vital que trataran de ligarse a otra tan pronto como fuera posible, principalmente recurriendo a sus parientes. La madre de Tara, una chica egipcia, murió mientras estaban en Siria. Tara escribió a su tía en Egipto en los siguientes términos: «Sabed, querida tía, que mi madre, vuestra hermana, está muerta desde la Pascua. Mientras mi madre estuvo conmigo, ella era toda mi familia; desde su muerte, he permanecido aquí sola en una tierra extraña sin nadie que me ayude»[22].

Si la unidad familiar estaba intacta, tener una renta cada vez más alta, preferiblemente si procedía de fuentes diferentes, aumentaba su seguridad. Los miembros más jóvenes de las familias de la no élite, insisto, desempeñaban una importante función. El orador y escritor Luciano, que provenía de una familia modesta, cuenta que a los trece años de edad le enviaron a trabajar como aprendiz de un escultor: «al cabo de no mucho le alegraría la cara a mi padre aportando lo que fuera ganando»[23]. Los trece años probablemente eran una edad tardía para empezar a tener un trabajo productivo, lo que acaso refleja que la familia de Luciano procedía de un entorno más acomodado. La edad más común a la que los hijos de la no élite empezaban a trabajar era entre los cinco y los diez años[24]. Una

inscripción en una lápida dice: «Vicenta, una niña muy bonita, orfebre. Vivió por nueve años»[25]. Para la mayoría de los padres, los hijos eran generadores de ingresos, pólizas de seguro y proveedores de pensiones, todo en uno. Como dice Agustín, el hombre con muchos hijos y nietos piensa que está «protegido contra los peligros de la muerte»[26].

Pero los hijos también eran una base costosa, mercancías caras que había que mantener durante años antes de que estuvieran en condiciones de generar un rendimiento positivo. Por esa razón, el cabeza de familia tenía que encargarse de gestionar las dimensiones generales de la unidad y asegurarse de que la estructura de la familia estaba regulada para distribuir los costos de manera uniforme: «en ocasiones, cuando los padres han engendrado uno, dos o tres hijos, temen dar a luz más, no sea que ello condene a los otros a la mendicidad»[27]. En Egipto, por la época del nacimiento de Jesús, un padre ausente, Hilarión, escribió a su esposa en cinta: «Te pido y te ruego que cuides del niño y, si recibo pronto mi paga, te la enviaré. Si tienes el niño antes de mi regreso, y es un niño, déjalo vivir; si es una niña, exponla»[28]. El abandono resulta horrible para la sensibilidad moderna, pero es importante entenderlo en el contexto del bien de la unidad familiar en general. Además, no era la peor opción para el bebé: el abandono era una alternativa al simple infanticidio[29]. Séneca señala que algunos padres preferían deshacerse de los bebés débiles o deformes en lugar de exponerlos[30]. Por otro lado, la exposición no era siempre una medida económica: algunos niños eran abandonados sencillamente porque habían nacido bajo una estrella funesta o porque su padre «favorece su expulsión» y abriga «una creencia en la desgracia»[31]. En ocasiones eran las estrellas las que estipulaban que al recién

nacido «se lo alimentará por unos cuantos días antes de ser arrojado al agua»[32], o «se lo expondrá o no se lo criará[33]» (en otras palabras, no se lo alimentará), o «se lo asfixiará al nacer»[34]. Los expósitos podían ir a parar a manos de los comerciantes de esclavos o de aquellas familias que buscaban aumentar su tamaño; el vertedero en los límites de la ciudad funcionaba como un mercado en el que coincidían los niños excedentes con la demanda: un eBaby romano. Sin embargo, no debemos suponer que esto funcionara siempre de forma tan pulcra. El astrólogo Fírmico Materno con frecuencia se limitaba a anotar en las cartas de los expósitos: «será devorado por los perros»[35].

Convertirse en la cena de un perro no era un destino reservado a los hijos indeseados de los pobres. Musonio Rufo relata que no eran solo los pobres los que abandonaban a sus hijos, «sino aquellos que tenían abundancia de cosas», los cuales se deshacían de un costo adicional con el fin de que «aquellos nacidos previamente pudieran ser más prósperos»[36]. Semejante estrategia de suma cero implicaba correr otra clase de riesgo, pues la muerte podía llegar con aterradora velocidad en forma de enfermedades y dejar a los padres sin herederos. Las preocupaciones alrededor de la herencia se reflejan también en algunos chistes; un chiste recogido en el *Philogelos*, una colección romana, termina con un hijo quejándose a su padre con el siguiente argumento: «¿No te das cuenta de la jugada asquerosa que me has hecho? Si no hubieras nacido, yo habría sido el heredero de mi abuelo»[37].

GANAR DINERO

Mantener un nivel de ingresos mediante un empleo remunerado o un oficio era una preocupación vital para la no élite urbana. Como señala el intérprete de sueños

Artemidoro, soñar que se está echado de espaldas significa desempleo, «pues de quienes están sin empleo decimos que están “tumbados”»[38]. El pueblo no podía permitirse pasar sus días ociosos como muchos de los ricos; su esperanza era poder trabajar duro. Al recomendar un joven a un amigo, Plinio el Joven anota que «le encanta el trabajo duro tanto como suele gustarle a la gente pobre»[39]. «¿Qué no soportan los comerciantes?», se pregunta Agustín: mares, vientos, tormentas, estar lejos del hogar[40]. Tener un oficio era vital para asegurarse una renta constante que pudiera proporcionar un sustento, lo que a su vez era un paso fundamental para forjarse una identidad y ganar estatus dentro de la comunidad[41]. Un oficio representaba una especie de «*paideia* de los pobres», lo que antes hemos llamado su ámbito de especialidad: la pericia práctica y la experiencia acumulada transmitida de generación en generación. Mientras que un peón siempre estaría sometido al capricho del capataz y los proyectos de construcción, el artesano reducía en gran medida la volatilidad de su renta especializándose en una actividad con un nicho definido. La gente siempre necesitaría alfareros y tejedores y panaderos. Pero incluso esta clase de oficios «les proporcionaban poco, y con mucho esfuerzo difícilmente podían darles lo imprescindible» para vivir[42]. Y, una vez adquirida una especialidad, era importante ceñirse a ella: un carnicero no debía intentar convertirse en flautista, pues podía terminar siendo devorado con vida como un cangrejo en tierra firme[43].

Una carta atribuida a Adriano nos permite hacernos cierta idea del grado de industria y competitividad que toda la población urbana de Alejandría demostraba en su esfuerzo por ganarse el sustento:

> Son el pueblo más sedicioso, embustero e injurioso; pero su ciudad es próspera, rica y productiva, y nadie en ella está ocioso. Algunos son sopladores de vidrio, otros fabricantes de papel, todos son por lo menos tejedores de lino o parecen pertenecer a un oficio y otro; los cojos tienen sus ocupaciones, los eunucos tienen las suyas, los ciegos también, ni siquiera aquellos que tienen las manos tullidas están ociosos. Su único dios es el dinero; lo adoran los cristianos, los judíos y, en últimas, todos[44].

Probablemente es justo decir que en términos generales la renta y el estatus estaban alineados en el mundo de la no élite libre de nacimiento (el hecho de que con frecuencia los libertos tuvieran que realizar grandes esfuerzos para consolidar su estatus sugiere que siempre tenían que luchar contra un prejuicio residual acerca de sus orígenes serviles). Eras lo que ganabas. Por tanto, podemos hacernos una idea básica de la clasificación relativa de las ocupaciones de la no élite mirando cuánto se ganaba en cada una. La siguiente lista recoge algunos ejemplos tomados del «Edicto sobre precios máximos» de Diocleciano, promulgado en el año 301 d. C., los precios están en denarios por día e incluyen manutención.

Trabajos generales	
bracero	25
arriero	25
pocero	25
pastor	25
otros	

trabajos sin especialidad	25
Trabajos especializados	
carpintero	50
cantero	50
enlosador de mosaicos	60
pintor de muros	75
pintor figurativo	150

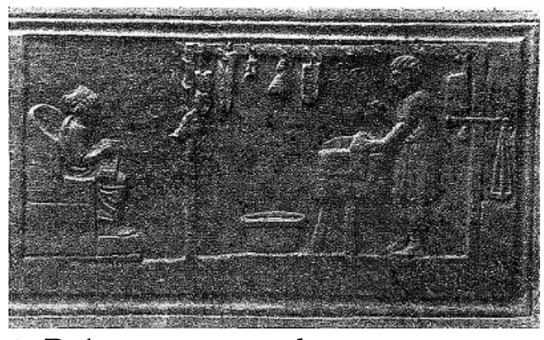
Estas cifras solo pueden usarse de modo orientativo, pero la ventaja financiera de aprender un oficio resulta obvia. Y cuando mayor era el nivel de pericia y el valor que se atribuía a esta, más era lo que las personas podían ganar. Si los ricos estaban encantados de pagar por murales y mosaicos, tanto mejor.

Estas cifras también nos ofrecen algún indicio de la miserable existencia de la mayoría de quienes formaban la clase trabajadora. El Edicto también nos dice que una medida de trigo costaba cien denarios. Si calculamos que una familia de cuatro miembros requiere al año el equivalente a alrededor de mil kilos de trigo para una subsistencia mínima, entonces podemos calcular hasta qué punto el salario de un trabajador manual satisfacía esa necesidad[45]. Si el varón adulto del hogar trabajaba doscientos cincuenta días al año y ganaba veinticinco

denarios diarios, entonces su renta anua era de 6.250 denarios. Dado que los días que trabaja se le proporciona manutención, podemos reducir esa cantidad del trigo necesario (250/365 × 250 [la parte que le corresponde a un solo miembro de los mil kilos que consume la familia de cuatro] = 171 kg). Ahora bien, dado que el varón adulto probablemente consumía más de un cuarto de la comida, podemos redondear esa cantidad hasta los doscientos cincuenta kilogramos. La familia, por tanto, necesitaría comprar setecientos cincuenta kilogramos, lo que equivale aproximadamente a setenta y cinco modios militares. A un costo de cien denarios por modio, la alimentación total de la familia requiere 7.500 denarios. La renta del varón supone un déficit de 1.250 denarios. En otras palabras, la familia no podía sencillamente depender del trabajo del varón. Era necesario hallar otras fuentes de ingresos. Recuérdese además que no estamos teniendo en cuenta otros costos como el alquiler o el vestido, por no hablar de productos deseables como la carne, el aceite o el vino. En Roma, el subsidio de grano daba a cada ciudadano varón aproximadamente 3,3 modios militares al mes, lo que en efectivo equivaldría a casi cuatro mil denarios anuales[46]. Incluso teniendo en cuenta que el coste de la vida era más alto en Roma, eso evidentemente marcaba una diferencia en la calidad de vida de la familia media. Pero resulta claro que conseguir que toda la familia fuera productiva era una necesidad para la vasta mayoría que vivía lejos de la capital y no recibían subsidios automáticos.

Las mujeres de la no élite eran cruciales para la economía del hogar. La romana media necesitaba engendrar por lo menos cinco hijos a lo largo de su vida solo para que el nivel de población se mantuviera estable[47]. Esto hacía que procrear y criar a la prole fueran una ocupación

primordial para garantizar un flujo continuo de nuevos trabajadores para la familia. Una inscripción funeraria de Panonia nos da alguna idea de cómo era la vida para la mayoría de las mujeres: «Aquí descansa, una mujer llamada Veturia. Mi padre fue Veturio, mi marido Fortunato. Viví veintisiete años, y estuve casada dieciséis años con el mismo hombre. Después de dar a luz a seis hijos, solo uno de los cuales permanece con vida, fallecí. Tito Julio Fortunato, soldado de la Segunda Legión, proveyó este recordatorio para su esposa, que fue incomparable y le demostró una devoción excepcional»[48]. Las mujeres también se dedicaban a la fabricación de bienes para el hogar y prendas de vestir, y a la producción y conservación de la comida, además de tener que limpiar, remendar, lavar y satisfacer los deseos de sus maridos. Asimismo, desempeñaban un papel activo en el mejoramiento del flujo de ingresos doméstico. Treggiari ha estudiado los testimonios sobre el trabajo de las mujeres de las clases bajas y ha encontrado pruebas de su empleo en treinta y cinco ocupaciones diferentes. No obstante, el abanico de trabajos disponibles para las mujeres seguía siendo limitado, algo que salta a la vista cuando se considera que las funciones que podían realizar los hombres ascienden a doscientas veinticinco. Las mujeres encontraban trabajo básicamente en el sector de los servicios: hilado de lana, fabricación de joyas, atención de tabernas, peluquería, fabricación y reparación de prendas[49].



1. Relieve: interior de una carnicería.

Entre las tareas de la mujer también estaba la realización de labores domésticas «más suaves». Las mujeres estaban en contacto con los vecinos y los parientes, garantizaban que los funerales y períodos de luto se llevaran a cabo con la observancia apropiada, y hacían las veces de trabajadoras sociales domésticas, todo lo cual servía para mantener las redes sociales que en momentos de crisis podían revelarse vitales para el hogar. La cultura del pueblo, en especial en el campo, consistía principalmente en una imbricada red de familias extensas y el mantenimiento de esos vínculos era un trabajo importante. Desde temprana edad, las niñas ayudaban de forma activa a la crianza de sus hermanos más pequeños, lo que quizás contribuía a generar en ellas un sentido de independencia y una autoestima superiores a los de sus hermanos varones. La autoinducción en los oficios era un aspecto de la regeneración de la cultura del pueblo en general, y las niñas asimilaban las tradiciones artesanales femeninas viendo en acción a sus madres, tías y hermanas mayores. Se consideraba que el hogar era el lugar natural de la mujer, pero esa supuesta «naturalidad» no impedía que los hombres recordaran constantemente ese hecho social a las mujeres y las educaran para asumirlo. La posición subordinada de la mujer implicaba que una de las tareas vitales de cualquier mujer joven, sin duda con ayuda de su

madre en caso de que esta estuviera aún viva, era procurarse un marido idóneo, capaz de sufragar sus necesidades. Una tablilla nos presenta a una mujer joven instando a un espíritu divino a traerle el hombre con el que quiere casarse: «tráeselo a Domiciana, lleno de amor, ardiendo de celos y sin poder dormir a causa del amor y la pasión que siente por ella, y hazle que le pida a ella acompañarlo a su casa como su esposa»[50]. Perder al hombre que ganaba el sustento familiar era lo peor que podía sucederle a una mujer de la no élite, pues ello la privaba de su seguridad y sus ingresos. La viudez era casi sinónimo de mendicidad.

Las enfermedades ocupan una posición destacada entre las preocupaciones de la no élite. Numerosos oráculos y maldiciones tratan de cuestiones relacionadas con la salud, y centenares de ofrendas votivas buscan agradecer o pedir a los dioses la recuperación de alguien. Una razón para temer la enfermedad era que esta hacía imposible trabajar y, por ende, afectaba gravemente a la renta familiar. Asimismo, el pueblo era en extremo vulnerable a la inflación de los precios de los alimentos, pues estos constituían una parte muy grande de su gasto semanal. En ocasiones, sin embargo, el trabajo sencillamente se agotaba y la principal respuesta que la no élite tenía para semejante problema era una: mudarse. Una gran parte de la población urbana tenía que estar preparada para emigrar según lo dictaran las circunstancias: como dice la moraleja de una de las fábulas de Esopo, «los pobres, al ser más ligeros de equipaje, con facilidad pasan de una ciudad a otra»[51].

La gente tenía que ser práctica. Los beneficios de mantener los ojos puestos en la tierra resultaban patentes en el cuento del astrónomo que por caminar de noche con la cabeza dirigida a las estrellas caía en un pozo[52]. Esta era

una cultura del remiendo y el apaño en la que la acumulación de pequeñas acciones, como parchear o zurcir la ropa[53], podía marcar una diferencia importante en el presupuesto del hogar. Como decía el proverbio, «la pobreza es la hermana de la sensatez». Ante todo, era un mundo en el que la gente tenía que tener buen ojo para sacar provecho. En este sentido, no resulta sorprendente que en Roma uno de los cultos dedicados a Mercurio, el dios del comercio, el lucro y la movilidad, el dios del éxito económico, tuviera su sede en el Aventino, el distrito plebeyo. Y tampoco que sus estatuillas, en las que aparecía con una bolsa de dinero en la mano, fueran un amuleto común para la buena suerte[54]. La élite miraba con desdén lo que en su opinión era un engaño descarado: comprar algo a un precio para luego vendérselo a otra persona a un precio más elevado[55]. En el Bajo Imperio, Libanio se quejaba de que las relaciones clientelistas tradicionales se habían perdido y que ahora las personas comerciaban con su influencia a cambio de «carne y verduras»; un comportamiento que, en su opinión, era de esperar en funcionarios cuyos padres habían sido, en el mejor de los casos, «bataneros, encargados de baños y fabricantes de salchichas»[56]. La no élite no podía darse el lujo de ser tan tiquismiquis. Juvenal refiere los consejos de un padre a su hijo sobre cómo ganarse el sustento: «debes hacer algún bien que puedas vender con un beneficio superior al 50 por 100», lo que implicaba no despreciar oficios como el abatanado y el curtido, en los que el hedor era tantísimo que estaban relegados al lado opuesto del Tíber: «los beneficios tienen un olor agradable» provengan de donde provengan[57].

CRÉDITOS *SUBPRIME*

El problema de la deuda dominaba el pensamiento de la

no élite. Cuando la gente se encontraba en una situación en la que requería dinero extra, a pesar de todos sus esfuerzos por incrementar y diversificar los ingresos y minimizar los gastos, la solución más fácil era pedirlo prestado. El crédito permitía aliviar las fluctuaciones de la renta y, por tanto, reducir la volatilidad. Las necesidades de la familia fluctuaban, las cosechas variaban enormemente de año a año y con frecuencia se imponían gravámenes adicionales de forma repentina, «todo ello reforzaba una pauta de préstamo y dependencia»[58]. En vista de la precaria situación en la que muchos de los elementos de la no élite se descubrían en tiempos de crisis, resulta legítimo preguntarse por qué razón los miembros más acaudalados de la sociedad estaban dispuestos a prestarles dinero. Una razón era que sencillamente resultaba más fácil prestar dinero que acumularlo. Dado que solo existía un sistema bancario rudimentario, la riqueza excedente a menudo tenía que guardarse en almacenes protegidos dentro del hogar. Esto no permitía precisamente dormir con tranquilidad. Gregorio de Nisa cuenta de un usurero que «guardaba su dinero en grietas de la pared que ocultaba cubriéndolas con barro»[59]. El préstamo de dinero tenía además un aspecto social, y los créditos con intereses bajos eran una marca de amistad o patrocinio. Sin embargo, la principal razón que explica el floreciente mercado de deuda es que era rentable, lo que no es en absoluto sorprendente. Una ley describe a los prestamistas comerciales regocijándose en «el crecimiento de su fortuna que aumenta día a día[60]» Su dicha es comprensible: por lo general, cobraban un interés del 12 por 100 anual o del 1 por 100 mensual. Como es obvio, estos tipos de interés fluctuaban según la situación del mercado; como señala el Digesto respecto al dinero, «aunque parezca que es uno y el mismo su valor en todas partes, sin embargo,

en unos lugares se encuentra más fácilmente y con menores intereses, y en otros con más dificultad y con mayores usuras»[61]. No obstante, el 12 por 100 es, de lejos, el interés más común en los testimonios conservados, de modo que es razonable considerarlo el interés medio a largo plazo para el conjunto de la no élite[62]. Los préstamos respaldados por tierras italianas de primera podían tener intereses del 6 por 100, pero la no élite carecía de semejantes avales. Los préstamos al consumo a corto plazo, sin garantía, podían tener intereses de hasta el 50 por 100[63]. A un interés del 6 por 100, como señala MacMullen, el dinero se duplicaba en doce años[64], aunque no en términos reales, para lo que habría que tener en cuenta la pérdida de poder adquisitivo causada por la inflación y los posibles impagos que el prestamista pudiera sufrir. Resulta claro que el negocio era lo bastante rentable como para que algunos acreedores intentaran postergar el pago del capital con el fin de seguir cobrando los intereses mensuales[65].

En caso de impago, los acreedores tenían facultades legales considerables y podían vender todas las posesiones del deudor. Un papiro egipcio del siglo IV relata que un comerciante de vinos había pedido prestada una gran suma de dinero y habiendo sido «llamado a pagarla y no estando en condiciones de satisfacer sus obligaciones, fue obligado por sus acreedores a vender todas sus posesiones, incluidas las mismas prendas que cubrían sus vergüenzas; pero incluso cuando estas se vendieron, apenas se consiguió juntar la mitad del dinero adeudado a los acreedores, quienes […] se llevaron a todos sus hijos a pesar de que apenas eran niños»[66]. No por casualidad dice el proverbio que «al deudor no le gusta el umbral del acreedor»[67]. La vida de un deudor se convertía en «un aturdimiento insomne de

incertidumbre y ansiedad»[68]. Una fábula de Esopo cuenta que un murciélago pide prestada cierta cantidad de dinero para embarcarse en un negocio con una zarza y una gaviota, pero cuando su barco naufraga y lo pierden todo el murciélago teme tanto a sus acreedores que «no se muestra durante el día y tiene que salir de noche en busca de su comida»[69]. El impago podía además acarrear el castigo divino: los dioses castigaron a una mujer con una enfermedad en su pecho derecho después de que no consiguiera pagar un crédito[70].

Pero las preocupaciones no iban en una sola dirección. Prestar dinero era ya un negocio arriesgado y los préstamos pendientes de pago eran un gran motivo de preocupación para el prestamista. Como dice Gregorio de Nisa, «si el usurero ha prestado a un marinero, permanece en la orilla, preocupado por los movimientos del viento […] y esperando las noticias de un naufragio o alguna otra desgracia. Su alma está intranquila siempre que ve el mar embravecido». Si el prestatario es alguien de la localidad, el prestamista adopta medidas para asegurarse de que está completamente informado de la situación de su deudor: «El prestamista inquiere acerca de las acciones de la persona que le debe así como de sus viajes, actividades, movimientos y forma de ganarse la vida», y si «llega a sus oído una mala noticia acerca de alguien que ha sido víctima de los ladrones o cuya buena fortuna se ha tornado en indigencia, el prestamista se sienta con los brazos cruzados, gime continuamente y llora mucho». Su negocio se convierte, se queja Gregorio, en «una obsesión»[71].

Una pena, sin duda. Para los pobres, sin embargo, la situación era de lejos mucho peor, al punto de que «muchos de los que se encuentran atrapados en las redes de la usura se

arrojan de cabeza a ríos torrenciales»[72]. Hipérboles cristianas aparte, podemos hacernos alguna idea de cuán mala era la situación de la no élite examinando la tasa de impago que implican los tipos de interés que se cobraban. Y es que los usureros se preocupaban con buena razón. Muchos de los miembros de la no élite no estaban en situación de pagar sus créditos. Las tasas de impago implícitas nos dicen la probabilidad de que un prestatario sea incapaz de devolver el dinero. Lo que nos permitirá saber, de forma aproximada, qué porcentaje de la no élite deudora quedaba reducido a la miseria cada año y qué tan importante era este problema para esa población.

El tipo de interés del mercado es el tipo de los préstamos garantizados (el equivalente en el mundo moderno sería el tipo de interés establecido por los bancos centrales) más una prima de riesgo para compensar al prestamista por los potenciales impagos en que puedan incurrir prestatarios menos seguros. Una buena aproximación a lo que sería un préstamo libre de riesgos nos la proporciona la tasa del 6 por 100 que se cobraba a los créditos respaldados por propiedades italianas de primera. Hemos de descontar esto por un interés anual del 6 por 100 porque el valor actual de recibir 6 dentro de un año no es 6 sino alrededor de 5,7 (en otras palabras, la cantidad de dinero que necesitaríamos invertir a un interés del 6 por 100 hoy para tener un flujo de 6 en el lapso de un año). Luego tenemos que hacer una suposición acerca de la tasa de recuperación. La tasa de recuperación es la cantidad de dinero que el acreedor logra rescatar a partir de los activos del deudor en caso de impago. En el mundo moderno, el estándar del mercado para la deuda empresarial de peor calificación es de cerca del 40 por 100, es decir, en caso de impago los activos de la compañía se venderán y permitirán recuperar alrededor de un 40 por

100 de su deuda pendiente. Como es evidente, las empresas de nuestros días se parecen muy poco a la no élite romana. Pero gracias al papiro egipcio antes citado sabemos de un deudor que fue obligado por el prestamista a vender «todas sus posesiones, incluidas las mismas prendas que cubrían sus vergüenzas; pero incluso cuando estas se vendieron, apenas se consiguió juntar la mitad del dinero adeudado a los acreedores». En otras palabras, la tasa de recuperación fue en este caso del 50 por 100. En este ejemplo, los acreedores pasaron a continuación a vender los hijos del hombre, algo que no tendré en cuenta, pues este hecho parece una parte excepcional de este testimonio. La tasa de recuperación representará el porcentaje que iguala el tipo de los préstamos sin riesgo con la tasa del mercado. Por tanto, para tipos del 12 por 100 y el 50 por 100, esto es, los tipos normal y extremo que se aplicaban a los préstamos de la no élite, los cálculos se recogen en la tabla 1.1.

Tabla 1.1

Año	*Flujo de fondos*	*Tasa de supervivencia*	*Tasa de impago*
1	112	90	10

Año	*Flujo de fondos*	*Tasa de supervivencia*	*Tasa de impago*
1	150	56	44

Donde el precio = tipo libre de riesgos x [flujo de caja x tasa de supervivencia + tasa de recuperación x tasa de

impago]

Flujo de fondos = pago del capital + intereses

Suponiendo: una tasa de recuperación del 50 por 100, un tipo libre de riesgos del 6 por 100 (descontado a 5,7) y un precio de 100.

Los tipos de interés de mercado que los romanos se aplicaban unos a otros nos dicen que era posible esperar que entre un 10 y un 44 por 100 de los prestatarios de la no élite fueran a la bancarrota cada año, dependiendo del tipo de interés que estuvieran pagando. En realidad, esto representa los niveles máximos, pues no hemos tenido en cuenta la posibilidad de vender a los miembros de la familia como esclavos para aumentar la tasa de recuperación. Asimismo, estas cifras no incorporan los beneficios extraordinarios, la prima de riesgo, que los prestamistas habrían incluido en sus tipos para compensar la probabilidad de que se produjera un impago. En teoría, sin embargo, el nivel de esos beneficios extraordinarios no podía ser demasiado alto, pues en tal caso otros prestamistas habrían entrado al mercado proporcionando tipos más competitivos. Es probable que los prestamistas también hayan experimentado el tipo de rendimientos curtósicos que examinamos antes: obtendrían un jugoso beneficio la mayor parte del tiempo, pero en cualquier crisis las tasas de impago se dispararían a medida que más y más personas se verían incapaces de satisfacer sus obligaciones. Además, durante tales períodos de crisis, las tasas de recuperación se derrumbarían, pues el mercado se vería inundado de bienes recobrados en un momento en el que los compradores eran pocos. Los créditos *subprime* siempre han sido un negocio arriesgado.

Dado que la deuda figuraba de forma tan prominente en los intentos que la no élite hacía para arreglar su flujo de

ingresos, en cualquier momento un porcentaje elevado de sus miembros estaba endeudado. Las tipos que se cobraban implican que un porcentaje significativo era incapaz de satisfacer el pago de los intereses y por tanto incurría en morosidad. El resultado de ello era probablemente la miseria y, en el caso del comerciante de vinos egipcio, la esclavitud o la servidumbre ligada a la deuda para él o los miembros de su familia. No es de extrañar que las peticiones de cancelación de deuda, *tabulae novae,* figuraran de forma tan prominente en las exigencias de la no élite para un nuevo acuerdo político en la República tardía, en levantamientos provinciales como la primera revuelta judía y en las amnistías fiscales que con regularidad se veían obligados a otorgar los emperadores[73].

Relaciones sociales

Quizás fueran las tensiones constantes causadas por la necesidad de hacer dinero lo que contribuyó a que la no élite fuera menos comunal de lo que de otro modo sería de esperar. Las fábulas y los proverbios advierten con frecuencia acerca de los problemas de pelear con los vecinos y de la inconstancia de los amigos. La envidia, la necesidad o ambas podían conducir al robo con violencia. En el año 131 d. C., en una petición presentada al gobernador local, Andrómaco, un nativo de Tebtunis se quejaba de que «Orsenoufis y Pueris, hijos de Mieus […] efectuaron un ataque descarado contra mi casa en el pueblo» y «me fustigaron con golpes en cada extremidad de mi cuerpo». ¿Su botín? Una túnica blanca y un vestido, una capa, un par de tijeras, un poco de cerveza y cierta cantidad de sal[74]. Incluso los hermanos tenían «el mismo significado que los enemigos, pues no contribuyen al bienestar de la persona sino a su detrimento» mediante la división de cualquier herencia[75]. O quizás fuera

el estrés causado por la elevada densidad del alojamiento en Roma, donde había pocas posibilidades de escapar de los enemigos. Cualquiera que fuera la causa subyacente, los síntomas consistían en estallidos de amargura y rencor. Una tablilla de maldición en plomo recuperada cerca de Cartago nos permite hacemos una idea de la sociedad competitiva, socarrona y envidiosa en la que vivía la no élite: «Yo, Maslih, derrito a Emashtart, el lugar en el que vive y todas sus posesiones, porque se ha regocijado a costa mía por el dinero que he perdido por completo. Que todo el que se regocije a costa mía por la pérdida de mi dinero se vuelva como este plomo que ahora derrito»[76].

Burlas como estas herían. Y también lo hacían los chismes. En la *Vida de Esopo,* el filósofo Janto se queja de que «uno de los que acostumbran a echar a perder con calumnias casas bien fundadas» ha prejuiciado a Esopo contra él diciéndole que maltrata a sus esclavos o los golpea, o que es un borracho o alguien irascible[77]. Pero las habladurías no solo reflejan una sociedad envidiosa, sino que revelan una en la que el pueblo mismo asumía la tarea de vigilar las normas de conducta. Los principales opresores del pueblo no eran las autoridades sino el pueblo mismo. El chisme servía para mantener a las personas en su lugar, a raya, ajustándose a lo que se esperaba de ellas. La ley real rara vez irrumpía en las vidas de la no élite, y en gran medida la justicia era un asunto local, que los vecinos resolvían por sus propios medios[78]. Las acusaciones de comportamiento inmoral formaban parte del arsenal de sanciones que era posible emplear para obligar a la gente a obedecer las reglas no escritas de la conducta local. Grafitos como «Ampliato Pedania es un ladrón», «Atimeto me preñó» y «Restituto ha engañado a muchas chicas muchas

veces», servían como guiones para la reprobación pública, independientemente de que el blanco de sus ataques pudiera leerlos o no[79]. Consultar a un mago era una forma de hacer saber que las acciones de otra persona habían creado tensiones sociales en la comunidad. Y, cuando todo lo demás fallaba, el recurso último de la justicia popular era el apedreamiento[80].

La conversación ocupaba un lugar central en la sociedad femenina de la no élite. Eran muy pocas las mujeres de clase baja que sabían leer o escribir, y por tanto la suya era una cultura particularmente oral. Sus conversaciones comunales servían como un manual de supervivencia de consejos prácticos, una fuente a la que remitirse cuando surgía un problema. La oralidad también constituía el núcleo de su esparcimiento y ocio, ejemplo de ello son las canciones que las mujeres cantaban mientras hilaban o lavaban. En un entorno semejante, el chisme era vital para crear y controlar las relaciones de la comunidad. Servía para mantener el estatus y la reputación, para crear redes y para difundir noticias clave acerca de lo que estaba ocurriendo en la localidad. Las presiones a las que la no élite estaba sometida cotidianamente hacían que las mujeres pudieran actuar de forma vengativa e insidiosa cuando era necesario defender sus intereses o los intereses de su familia (lo que en última instancia coincidían), y, de hecho, es probable que se esperaba que actuaran así. Las murmuraciones, la difamación, los apodos groseros, las muecas, el silencio despectivo y el poner las cosas en conocimiento del vecindario eran formas de mantener vigilada la comunidad. Como es obvio, tales actividades no tenían inherentemente nada de femenino, y en gran medida reflejaban los roles de género estereotipados a los que se esperaba que se conformaran las mujeres romanas. El hecho de que en la

sociedad romana la villana arquetípica fuera activa, maliciosa y poco fiable sugiere que a algunos hombres les inquietaba que este fuera un rol de género en potencia incontrolable. En realidad, algunas mujeres parecen haberse hecho impopulares: una inscripción en un altar de Roma reza: «Aquí y para siempre se ha puesto por escrito el vergonzoso historial de la liberta Actea, de mente venenosa, traicionera, astuta e insensible. Oh, qué daría por un clavo y un soga de cáñamo para colgarla y brea ardiente para quemar su corazón malvado»[81]. Como siempre ocurre en el caso de la sociedad romana, el supuesto moral no escrito parece haber sido que las mujeres serían recompensadas por su modestia y virtud, mientras que cualquier osadía o ambición había de ser castigada de manera enérgica. Las mujeres que transgredían las normas de la sociedad podían descubrirse víctimas de la tosca justicia popular. En *El asno de oro* de Apuleyo, una mujer es acusada de haber envenenado a su marido para ocultar una aventura amorosa, y la multitud pide que se la queme, lapide o linche[82].

Este no era un entorno apto para el florecimiento del mutualismo. Pero ello no quiere decir que este no existiera. *Manus manum lavat,* la mano lava la mano, según decía el dicho[83]. El mutualismo era una estrategia que podía intentarse cuando las cosas iban mal, en particular entre la familia extensa y las redes sociales. En el siglo II d. C., Alcifrón escribió el ruego imaginario que un granjero dirige a otro:

Una granizada violenta ha destraido el grano que nos quedaba, y no tenemos nada que nos libre del hambre. No podemos comprar trigo importado porque no tenemos dinero. Pero oí que a ti te quedan algunos restos de la buena cosecha del año pasado. De modo que te pido, por favor,

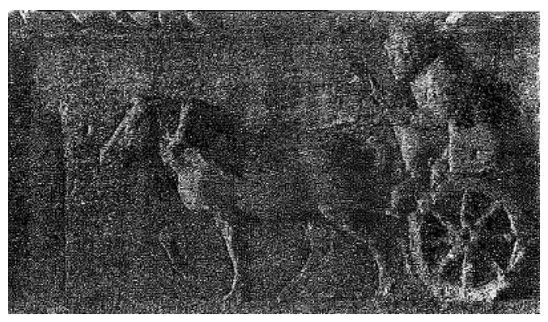
que me prestes veinte celemines para tener un medio de salvar mi vida y las vidas de mi mujer y mis hijos. Y cuando llegue un año de buena cosecha, te pagaré, como dicen, «igual o mejor» si nuestra cosecha es abundante. Por favor, no permitas que unos buenos vecinos vayan a la ruina en malos tiempos como estos[84].

Desde el punto de vista del receptor, esta carta habría incitado una valoración concienzuda de los riesgos antes de proceder a enviar cualquier cantidad de trigo. ¿Tenía trigo de sobra? ¿Era la relación lo suficientemente sólida como para justificar el envío? ¿Podría su vecino pagárselo? ¿Se lo pagaría? Con todo, es tentador ver esta carta como una expresión de una noción de reciprocidad más aristocrática que de algún modo estaba alejada de las realidades cotidianas de la no élite. Un grupo al que definitivamente se consideraba conchabado era el de los esclavos. El *Querolus,* una comedia anónima escrita a comienzos del siglo V siguiendo el estilo de Plauto, contiene el siguiente elogio de la vida como esclavo: «El principal elemento de nuestra felicidad es que entre nosotros no sentimos rencor. Todos cometemos robos, pero nadie sufre pérdidas porque todo se hace con reciprocidad. Vigilamos a los amos y los excluimos, pues entre los esclavos y las esclavas hay un parentesco colectivo»[85]. Esto, sin embargo, no refleja otra cosa que los estereotipos sobre los esclavos de la élite: todos por igual eran ladrones, indignos de confianza y sinvergüenzas.

Si el mutualismo constituía un arma menor en el arsenal de estrategias que la no élite podía emplear para superar los problemas, la astucia era uno de sus mayores recursos. Las fábulas de Esopo eran un depósito de historias, acumuladas a lo largo de los siglos, que se contaban para mostrar cómo funcionaba el mundo y cómo los campesinos podían lidiar

con él. En este mundo el éxito no es consecuencia de una buena conducta. En lugar de ello, Esopo ha de confiar en su ingenio natural para ganar en astucia a los fuertes. Esopo es un pequeño y ágil embaucador que sabe usar su inteligencia para escapar de prácticamente cualquier aprieto. Los reveses que sufre en la *Vida de Esopo* (la versión novelada de sus hazañas) se producen cuando actúa de forma precipitada o es lo bastante tonto como para confiar en los poderosos. Estas historias son solo cuentos, por supuesto, pero consiguen dar cuenta de las características que la no élite consideraba buenos rasgos para su héroes, rasgos que, es de suponer, también consideraba bueno emular.

En realidad, la astucia de este tipo no siempre se manifestaba con semejante simplicidad, más propia de Robin Hood, para empezar, porque el pueblo pasaba la mayor parte de su tiempo lidiando con otros miembros de la no élite. En esta situación, la astucia de uno se convierte con rapidez en el timo de otro. De hecho, los comerciantes y artesanos tenían una pésima reputación por ello. Esopo cuenta la historia de cómo en una ocasión Zeus ordenó a Hermes que derramara la mentira entre todos los artesanos y cómo el último en recibir su parte fue el zapatero, sobre el que Hermes vertió toda la mentira que le quedaba, por ello «todos los artesanos son mentirosos, pero mucho más que todos, los zapateros»[86]. Un fragmento de un grafito se quejaba así: «Maldito seas posadero, te reservas la bebida buena para ti y nos vendes agua»[87].



2. Relieve: granjero camino del mercado.

Y, como señalaba Agustín a su rebaño: «¿Nunca habéis cometido perjurio? ¿No habéis dicho acaso “juro […] que pagué tal y tal suma por esta mercancía”, a pesar de que en realidad no la habéis pagado?»; o bien, «Deseáis engañar y llevar a cabo transacciones fraudulentas. ¿Cómo lo conseguís? Usáis balanzas alteradas»[88]. Nadie era de fiar: ni el vecino, que, como la hormiga, podía ver con ojos envidiosos las granjas de sus vecinos y robarles parte de su producción[89]. Ni otros espectadores, que intentaban quedarse con más de lo que les correspondía cuando en los juegos se repartía comida[90]. Y menos aún los mendigos, que usaban estrategias engañosas para exagerar su penosa condición, como fingir que tenían las piernas rotas o que estaban ciegos[91]. En la *Vida de Daniel el Estilita* aparece una mujer con un hijo de doce años supuestamente mudo de nacimiento, pero «el rebaño sospechaba que las tensiones de la pobreza habían llevado a la madre a sugerir al hijo que fingiera ser mudo»[92]. Eso bastaba para convertir a cualquiera en escéptico: «dudas a propósito del pobre hombre al que has recibido en tu casa, tu mente duda y vacila preguntándose si es un hombre sincero» o, por el contrario, «un falsario, un embaucador y un hipócrita»[93].

El robo siempre fue un problema en el mundo antiguo, pero los ladrones con frecuencia eran personas próximas a

las víctimas. El astrólogo Doroteo de Sidón nos ofrece detalladas descripciones físicas de ladrones que o bien se encuentran dentro del hogar o bien han visitado la casa y «sus habitantes les conocen»[94]: tiene «grueso el pelo de la mano», o será «de mejillas regordetas y frente estrecha»[95]. Los ladrones consiguen acceder a la vivienda después de debilitar o excavar el muro, o rompen la cerradura, o emplean su conocimiento de quienes viven en ella para adquirir una copia de la llave[96]. El ladrón hace todo ello a pesar del hecho de que «hay amistad entre él y las personas de la casa y de que ellas confían en él».

Algunas personas alardeaban para intentar aumentar su estatus de forma inmerecida. En represalia, la gente contaba chistes acerca de esta clase de fanfarrones: un presumido está en el mercado y grita a su joven esclavo, «¿Cómo están todas mis ovejas?»; «Oh», responde el chico, «una está dormida, la otra de pie»[97]. O se podía emplear el viejo proverbio según el cual la jactancia convierte en elefante a un ratón. Había personas que para eludir sus obligaciones optaban por soluciones extremas: una ley prescribía que se marcara a todo aquel que intentara esquivar el servicio militar amputándose un dedo[98]. Pero además de los que intentaban engañar al emperador, había quienes intentaban engañar a los dioses. Una inscripción procedente de Frigia y Lidia, en la actual Turquía, dice: «Para Zeus. Diógenes había hecho un voto por el buey, pero no lo cumplió; por esa razón se castigó en los ojos a su hija Tatiana»[99].

Diógenes era un hombre que había corrido un riesgo y visto como este se volvía en su contra. Pero este era el tipo de cálculo en que basaba sus esfuerzos la no élite para ganar ese algo más que podía marcar la diferencia en sus vidas. Una de las principales actividades de ocio de la no élite era el

juego[100]. El juego proporcionaba a quienes lo practicaban una educación en ciertas destrezas necesarias en su entorno. Todo en él se reducía a saber valorar los riesgos y ser capaz de resolver problemas bajo presión en un tiempo muy limitado. Implicaba echarse faroles y hacer trampas, si podías llevarlas a cabo sin que nadie se diera cuenta; y también participar en discusiones y disputas frecuentes con el fin de proteger la propia posición. La sección del *Digesto* que se ocupa de las leyes sobre el juego menciona en repetidas ocasiones el uso de la fuerza, el hurto, el robo y la agresión[101]. En el siglo IV, el historiador Amiano Marcelino escribe sobre las discusiones interminables de la plebe acerca de «los más mínimos detalles de los puntos buenos y malos de los aurigas y los caballos»[102]. Ello no era chismorreo trivial; reflejaba la clase de pericia detallada que estas personas necesitaban para prosperar en su vida laboral y una creencia en que el mundo no estaba por completo a merced del Destino. La suerte significaba que cualquier cosa podía pasar si uno sabía jugar sus dados. Y era posible propiciarla. La fórmula de un hechizo egipcio para ganar a los dados dice; «Que ni siquiera uno de los que juegan contra mí me iguale, y sacaré lo que quiera sacar»[103]. Para el jugador el premio no era simplemente económico. El juego podía traducirse en prestigio local e incluso fama[104]. Amiano también anota que parecía existir una camaradería auténtica entre los jugadores, un respeto mutuo que, acaso, era el resultado de jugar bien[105]. Para cada individuo el juego consistía básicamente en lidiar con el riesgo en un contexto de grupo, hacer conjeturas calculadas bajo presión y gestionar la volatilidad de los beneficios que traía el ganar o perder. En este sentido, el juego recreaba de forma nítida las destrezas sociales necesarias para sobrevivir en el mundo de la no élite.

Podemos aprender algo acerca de cómo la no élite hubiera querido verse a sí misma a partir de las cualidades que buscaba en sus candidatos a las elecciones. Como a nadie sorprende, los políticos no hacían hincapié en su astucia o su habilidad para engañar. Los eslóganes electorales que encontramos garabateados por todas las paredes de Pompeya están repletos de términos como «bueno», «honesto», «excelente», «ciudadano más valioso», «vive de forma modesta», acompañados de elogios por haber «realizado muchas obras con generosidad». Uno afirma sencillamente que «tiene buen pan»[106]. Los que mejor sabían captar el espíritu del electorado probablemente eran aquellos que prometían que el candidato «hará algo por ti». Cualesquiera que fueran en realidad las características personales de estos políticos, la cuestión es que la gente quería que sus representantes fueran, o al menos parecieran, personas sencillas y honestas. Las inscripciones funerarias nos indican que esta también era la forma en que a la no élite le gustaba pensar en sí misma: «modesto, honesto y fidedigno»[107]; y las mismas cualidades eran las que buscaban en sus parejas: Martiniano describe a Sofroniola, su difunta esposa, como «pura, leal, afectuosa, hacendosa, dócil», todo lo que un varón romano de la no élite podía querer en una esposa[108].

Con todo, en su conjunto, la no élite parece haber desconfiado de los poderosos y de todos aquellos que ocupaban posiciones de autoridad. Cicerón dice que el pueblo odiaba a los prestamistas y a los recaudadores de impuestos[109]. «Hay tantos tiranos como funcionarios locales», se quejaba Salviano[110]. La no élite tenía abundantes razones para sospechar de las autoridades. Lucino, procurador en Galia, insertó dos meses adicionales

en el calendario para incrementar la recaudación en más de un 16 por 100[111]. Y tampoco era posible confiar en que las autoridades impartieran justicia, como advierte Lucas: «Cuando vayas con tu adversario al magistrado, procura en el camino arreglarte con él, no sea que te arrastre ante el juez, y el juez te entregue al alguacil y el alguacil te meta en la cárcel. Te digo que no saldrás de allí hasta que no hayas pagado el último céntimo»[112]. La realidad se la explica con claridad a un erizo, al que una mujer ha partido los huesos, el hombre al que le pide servir de testigo: «Sería más sensato», le dice, «que te olvidaras del pleito y te procuraras una venda»[113].

Enfrentada a lo que percibía como un gobierno arbitrario y en ocasiones despótico, la no élite tenía que obrar con sumo cuidado en sus tratos con los poderosos. Como la olla de barro que le pide a la olla de cobre que se aleje por temor a romperse si esta la toca, la no élite evitaba a la élite siempre que le era posible: como declara la moraleja del proverbio, «la vida es incierta para un hombre pobre cuando cerca de él vive un hombre de poder codicioso»[114]. O, como se le dice al asno que cazaba con un león, «no te alíes o asocies para ningún asunto con un hombre más poderoso que tú»[115]. Pero las tácticas de evasión apenas podían ir más lejos. El clientelismo era una fuente importante de beneficios para la no élite, incluso cuando estos podían ser variables y limitados y no siempre provenían a través de la ruta tradicional, la relación patrón-cliente, sino por conductos como la provisión de juegos. Tratar con los patrones era inevitable y la no élite necesitaba una estrategia para asegurarse de que sacaba el máximo provecho de cada encuentro sin correr un riesgo excesivo.

La no élite adoptó lo que podría denominarse un sistema

de gestión del patrón (o gestión del amo, en el caso de los esclavos, y gestión del marido, en el caso de las mujeres), diseñado para evitar los peligros y riesgos que podían derivarse del contacto, por no hablar de la confrontación, con los poderosos. De hecho, la no élite actuaba de acuerdo con dos modos de conducta: uno para los amigos y otras personas normales y corrientes; otro para los patrones y demás personas socialmente superiores. Apuleyo señala la deferencia que los pobres muestran hacia los ricos[116]. Asumían la vacilación y la actitud de aversión al riesgo de los esclavos, se mantenían siempre vigilantes y atentos, pendientes de cualquier indicio que delatara un cambio de humor en su amo y moldeaban su lenguaje para ocultar cualquier opinión personal que pudiera entrar en conflicto con los intereses de este. Un astrólogo anota que dos de los atributos de Piscis, un signo zodiacal femenino, son el silencio y la mutabilidad[117]. Las mujeres tenían que cuidarse de lo que decían y adaptar sus expresiones verbales según el estado de ánimo del hombre con el que estaban hablando. En otras culturas es común que «los miembros de los grupos dominados o los estratos más bajos manifiesten deferencia hacia los miembros dominantes trastabillando […] y usando un lenguaje lerdo y bufonesco»[118]. Estas demostraciones de humildad servil formaban parte de la postura que la no élite tenía que adoptar en presencia de los superiores. Necesitaba demostrar que conocía su lugar porque eso era lo que la élite esperaba de ella. Esa era la conducta normal de quienes ocupaban una posición inferior en la escala social. Al mantener contenta a la élite, la no élite tenía muchísimas más oportunidades de sacar provecho de la interacción. A fin de cuentas, los ricos eran los ganadores en la sociedad romana y era importante estar alineado con ellos. Sin embargo, el hecho de que la no élite adoptara semejante

postura en público no significa que debamos creer que esta representaba lo que de verdad sentía. Así como los patrones cuidaban de sus clientes solo en la medida en que ello les reportaba el beneficio social de un mayor estatus, la preocupación del pueblo por la élite se limitaba a los beneficios materiales que pudieran extraerse de la relación.

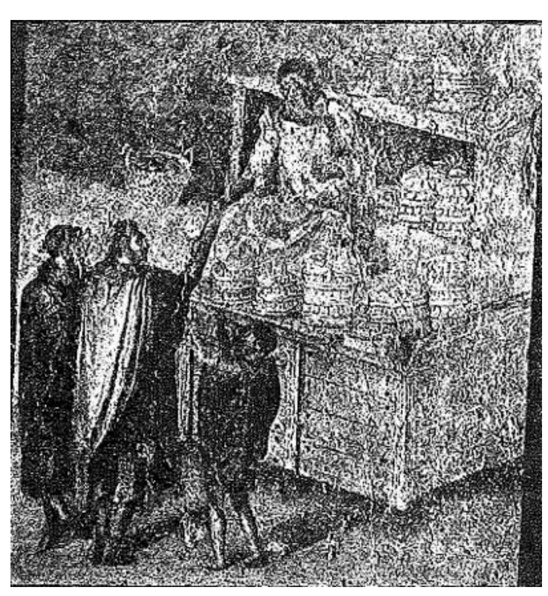
La competencia y las jerarquías hacían que la necesidad de ser hipócrita fuera dominante en la sociedad romana. Después de la muerte de Augusto, «cuanto más respetable era la persona, más engañosa y astuta era. La gente acomodaba sus expresiones para no parecer demasiado contenta con su muerte o demasiado molesta con el nuevo comienzo, y combinaba el llanto con la alegría, los lamentos con la adulación»[119]. Si una persona perdía su estatus dejaba de ser alguien al que valiera la pena conocer: «Ahora que me he convertido en pobre por esta causa, ni siquiera soy ya reconocido por ellos, ni aun me dirigen la mirada quienes hasta este momento temblaban de respeto ante mí, se prosternaban y permanecían pendientes de una señal mía»[120]. El hecho de que heredar constituyera la ruta más fácil para hacer fortuna en la sociedad romana, sumado al hecho de que era una posibilidad siempre abierta debido a la elevada tasa de mortalidad, convirtió la caza de herencias en un foco de engaños y fraudes. Artemidoro interpreta un sueño en que un hombre come sus propios excrementos sobre un trozo de pan como el anuncio de que recibirá una herencia por medios ilegales, pero que no estará libre de sospechas y continuará siendo muy desgraciado[121]. Debemos recordar que en el juego de la caza de herencia había también beneficios para quienes testaban: la posibilidad de convertirse en sus herederos mantenía a la gente correteando tras ellos para atender sus necesidades.

Esopo demuestra toda su perspicacia cuando al preguntársele «¿Cómo les sobrevendría una gran perturbación a los hombres?», responde: «Si resucitando los muertos reclamaran lo que es suyo»[122].

La élite usaba la riqueza para conseguir que se la tratara con deferencia, pero a su vez el pueblo manipulaba de forma activa a la élite mostrándole su aprecio. La élite necesitaba de la aprobación popular porque esta le ayudaba a legitimar públicamente su posición de poder. Al reaccionar de forma positiva a ciertos actos clientelistas, la no élite no solo conseguía animar a sus patrones a continuar con sus donativos, sino también a hacerlos de determinada manera. Podemos ver un ejemplo de ello en los congiarios, o prima, que los emperadores pagaban ocasionalmente a los ciudadanos romanos. Julio César y Augusto hicieron grandes regalos a la plebe urbana, pero esto estableció un precedente que la plebe logró aprovechar. Así, cuando Marco Aurelio regresó a Roma en el año 177 d. C., tras varios años de campaña en Germania, la plebe advirtió una oportunidad. Le dieron la bienvenida con gritos de «ocho» y ocho dedos en alto en representación de las ocho monedas de oro que, consideraban, debía recibir cada uno. Esta era una suma más grande que cualquiera de las entregadas antes por un emperador. Y en efecto, Marco Aurelio cedió y la plebe obtuvo su prima[123]. De esta forma, una sección de la no élite fue capaz de utilizar los precedentes y el sentido comunal de la historia para sacar provecho del emperador. Este era un truco que la no élite siempre estaba dispuesta a emplear: intentar transformar dádivas discrecionales en derechos permanentes. La élite, en cambio, siempre buscaba hacer hincapié en la naturaleza discrecional de sus donativos tanto para maximizar su control como para potenciar su imagen de generosidad.

En el otro extremo de la escala social, los mendigos utilizaban la misma táctica para intentar procurarse limosnas. Apelaban a un sentido común de la piedad para animar a la gente a darles unas cuantas monedas de cobre. La piedad, en este sentido, puede considerarse como una «especie de seguro contra un futuro incierto»[124]. Hacía que la gente pensara en lo que le ocurriría en semejante situación, algo que no era tan inimaginable en vista de la vulnerabilidad económica de gran parte de la población.

La élite no era estúpida. Conocía el juego al que jugaba el pueblo. Séneca advertía que el hombre sabio «no se sentirá satisfecho si lo reverencia un mendigo»[125]. Pero desde el punto de vista de la élite, ser adulada y tratada con deferencia era un marca de estatus. Como dice Artemidoro, la adulación es buena para aquellos «acostumbrados a adular, pero indica humillación para otros hombres»[126]. Es evidente que la no élite no disfrutaba haciendo la pelota a los ricos. Eso era algo que tenía que hacer porque podía marcar una diferencia material en sus vidas.



3. Distribución de pan a los pobres en una pintura mural de Pompeya.

¿Qué pasaba cuando la adulación fracasaba? En ciertas situaciones, como las crisis alimentarias, por ejemplo, masajear el ego de la élite no rendía los resultados deseados. En este punto, la no élite podía intensificar la cuestión y empezar a manifestar sus quejas. Cuando se produjeron problemas con el suministro de grano en Roma, estallaron protestas en el teatro «más explícitas de lo usual». Además, «las quejas no se guardaban en silencio», como solía ocurría en circunstancias normales, y la gente llegó al extremo de maltratar a Claudio[127]. Es posible interpretar que mediante las murmuraciones, las quejas y, en general, dejando claro que la opinión pública estaba en contra de sus gobernantes, la no élite intentaba presentar la ayuda al pueblo como un imperativo moral de la élite. Y ello a pesar del hecho de que la confrontación entrañaba otros riesgos económicos: «La mayoría de los venteros desean vivir en paz. Su sustento depende de la costumbre, lo que implica calma; cada vez que tienen que cerrar, pierden dinero»[128].

La política en el sentido estricto era de poca utilidad para la no élite, incluso para aquellos de sus miembros que sí poseían derechos políticos. Solo una pequeña fracción del pueblo romano estaba en condiciones de ejercer su derecho al voto durante la República y en el Imperio se le privó de él[129]. Hemos visto que la no élite era ambivalente en lo que respecta a la autoridad. Sin embargo, en los momentos de crisis, el pueblo demostró que esperaba que sus gobernantes resolvieran sus problemas. En parte, esto era producto de la creencia general en que, para empezar, era la élite la que tenía la culpa de las crisis alimentarias. Por lo general se creía que los intermediarios de la élite eran quienes causaban

la escasez y acaparaban provisiones para subir los precios. Durante una escasez de comida en Antioquía, el grito en el teatro fue: «Nada es escaso, pero nada es barato». La respuesta del emperador Juliano fue decir a la élite de la ciudad que tenía que «renunciar a los beneficios injustos y beneficiar a los ciudadanos»[130]. En un famoso artículo, Thompson argumentó que era posible discernir un fuerte sentido moral popular en las protestas de este tipo[131]. La gente creía que había un precio justo para el pan y tenía una clara idea de que las autoridades estaban obligadas a vigilar el mercado de manera que este funcionara de forma justa. En este sentido, el pueblo creía en una economía moral. Las protestas alimenticias reflejaban una concepción tradicional de la reciprocidad social entre los gobernantes y los gobernados, y el malestar social estallaba cuando este contrato social establecido se rompía.

La protesta era una forma de llevar las quejas del pueblo a la esfera pública sin el riesgo que suponía una confrontación a gran escala. Por lo demás, el código de deferencia usual, combinado con la indiferencia de la élite, implicaba que la gente no podía estar segura de que la élite siquiera era consciente de que existía un problema. La gente, en parte al menos, fundaba sus quejas en los mismos estándares paternalistas que la élite defendía. Pero también es posible ver la protesta como una estrategia para intentar trasladar el problema a instancias superiores. Y trasladar el problema a instancias superiores puede interpretarse como un acto de adulación. Como ha señalado Cameron, las manifestaciones permitían al emperador exhibir sus dotes de liderazgo resolviendo el problema. De esta forma, la protesta se convertía en una oportunidad de oro para mostrar que tenía «mano» con el pueblo[132]. Ahora bien, como veremos

más adelante, no todos los disturbios estaban impulsados por preocupaciones morales o económicas. Algunos tenían como causa «asuntos triviales»[133], como cuando el pueblo de Efeso casi lapida al gobernador de la ciudad por lo fría que estaba el agua en los baños públicos[134].

Recursos populares para la solución de problemas

Quiero terminar este capítulo examinando algunos de los diferentes recursos a los que podía recurrir la mayoría de los miembros de la no élite cuando se descubrían ante un problema complejo que necesitaba solución. Hasta ahora hemos expuesto las diversas actitudes y enfoques que el pueblo podía usar para enfrentar los problemas. Aquí, veremos en qué medida esas actitudes se reflejaron en ciertos textos comunales y nos preguntaremos si esos textos pueden arrojar luz adicional sobre la forma en que funcionaba el mundo de la no élite. Empezaré con los proverbios y las fábulas y me ocuparé luego de la religión popular y la magia en general, antes de concentrarme en los oráculos de dados y los Oráculos de Astrampsico.

1. Proverbios y fábulas

Los proverbios proporcionaban a todos los romanos una colección de consejos prácticos sintéticos y memorables sobre una amplia gama de cuestiones[135]. La mayoría giraba alrededor de los aspectos básicos de la vida (el nacimiento, el matrimonio, los hijos, la muerte), además de proporcionar estrategias prácticas para lidiar con la autoridad y los poderosos. Su autoridad se derivaba de la tradición y el hecho de carecer de contexto permitía su aplicación a prácticamente cualquier situación específica. Su uso estaba generalizado y expresaban con claridad actitudes populares que, en muchos casos, compartía la élite. En ese sentido, se los puede considerar representantes del folclore o cultura

común de Roma. Un índice de la popularidad que habían alcanzado lo constituye el hecho de que los buenos dichos despertaban aplausos en los teatros[136].

Considerados en conjunto, los proverbios y las fábulas nos ofrecen un discurso sobre la vida rural tradicional. Se trata de un mundo físico de conservadurismo generalizado: las cosas son lo que son y es improbable que cambien. Poco hay en ellos que pueda considerarse idealismo, su interés central es más proporcionar pistas prácticas para sobrevivir día a día y lidiar con la miríada de problemas que la vida puede plantear. La confianza en uno mismo se considera digna de alabanza, en tanto supone una creencia en las palabras, no en los hechos. El supuesto del «bien limitado» es casi omnipresente, lo que convierte el mundo en un lugar en el que, ante la intensa competición de los demás, lo mejor que cada quien puede hacer probablemente es mantener lo que tiene. La pobreza y la miseria se encuentran apenas a un tiro de piedra, pero la desigualdad socioeconómica es vista como algo perfectamente natural. Con frecuencia estos textos tratan con hostilidad a la mujer, siendo el ejemplo extremo de ello el proverbio «no confíes en una mujer hasta que esté muerta»[137]. Frecuente también es el recelo que despierta el poder: las autoridades aparecen como personas cuyo impacto en la calidad de vida de los campesinos solo puede ser negativo. Y hacen todo lo posible por advertir a los poderosos: «hay ira incluso en la hormiga». Con todo, como dice Morgan, en términos generales «las fábulas pintan una sociedad dominada por la desigualdad, la hostilidad y el miedo»[138].

Dichos y cuentos como estos eran útiles en situaciones de tensión, pues proporcionaban al pueblo un sistema de apoyo sencillo al que se podía recurrir en caso de necesitar

consejo. Y aunque es cierto que ocasionalmente pueden ser contradictorios e inconsistentes, estas contradicciones ponen de manifiesto la dificultad inherente que conllevaba la toma de decisiones. A fin de cuenta los proverbios eran algo para utilizar en situaciones difíciles. Ofrecían herramientas con las cuales pensar. Pero al hacerlo también subrayaban el hecho de que los dichos tradicionales seguían necesitando una interpretación activa por parte de quien los usaba. La imaginación podía moldear las fábulas para producir significados nuevos y creativos. Las historias dejaban abundante espacio para la toma de decisiones activa.

Morgan sostiene que, considerados en su conjunto, los proverbios, los dichos y las fábulas proporcionaban un «sistema ético viable para el Imperio romano»[139]. De forma similar, Veyne sugiere que es posible vislumbrar una moral plebeya definida en los *Dichos* de Catón, un discurso forjado en la experiencia cotidiana y fundado en el sentido común, muy alejado de las preocupaciones del mundo de la élite[140]. Esto es indudable, al menos parcialmente. El discurso de los libertos en el *Satiricón* está salpicado de tales frases y estas reflejan con claridad algo de la cultura del pueblo tradicional. Sin embargo, estas herramientas tradicionales habían sido reemplazadas en muchos casos por enfoques urbanos, más sofisticados, para el control de riesgos y la gestión de patrones. Para la época del Imperio, la no élite había tenido que aprender cómo lidiar con una sociedad y una economía mucho más complejas. Los sencillos cuentos de campesinos nunca serían suficientes para construir un sistema ético capaz de dar cuenta de todos los matices de una jerarquía social y una estructura de poder refinadas.

2. Religión popular y magia

La no élite tenía acceso a un abanico de ideas religiosas

que le ayudaban a superar las dificultades con las que se topaba a lo largo de la vida. Había, para usar la frase de Eidinow, un «vasto mercado de servicios sobrenaturales»[141]. Ese mercado incluía adivinos, profetas y magos. E incluso había videntes que predecían el futuro a partir de los sueños y ofrecían sus servicios puerta a puerta[142]. No todas las personas tenían una misma opinión sobre estas prácticas. El intérprete de sueños Artemidoro recoge una jerarquía de prácticas adivinatorias: cree en la lectura de los sueños, las entrañas de los animales, el vuelo de las aves y las constelaciones, pero duda de los horóscopos y desdeña como «falsas y engañosas» las adivinaciones basadas en la interpretación del rostro, la forma de la mano, los dados, los platos, los coladores y los quesos, así como la necromancia[143]. Algunos miembros de la élite etiquetaban todas esas creencias populares como superstición. Un escritor relata que se topó con algunos libros de milagros y refiere cuánto disgusto le provocaron «esas obras despreciables, que no contribuyen en nada al enriquecimiento o provecho de la vida»[144]. Las autoridades siempre habían visto con sospecha las prácticas religiosas que tenían su origen fuera de la religión romana tradicional. El culto de Baco, por ejemplo, con sus celebraciones nocturnas y mixtas, se convirtió pronto en un blanco que había que reprimir, y para el año 186 a. C. estaba disuelto y sus cabecillas ejecutados. Más tarde hubo expulsiones periódicas de astrólogos y se reprimió a grupos como los druidas, de quienes se creía que realizaban sacrificios humanos, y los cristianos.

La religión popular invadía todos los ámbitos de la vida de la no élite. La gente besaba sus manos en honor a los dioses al pasar por delante de lugares y estatuas sagradas,

«como es la costumbre de este supersticioso pueblo llano»[145]. Con frecuencia portaban consigo una pequeña efigie de su dios favorito y tomaban largos desvíos para evitar lugares de mal augurio. Plinio el Viejo señala que muchos romanos solo se cortan las uñas el día de mercado, en silencio y empezando por el índice[146]. Visitar un santuario era común y podemos hacernos una idea de la experiencia gracias a la descripción de Máximo de Tiro: «No lejos del lago Averno estaba una cueva oracular, que tomaba su nombre del llamado de los muertos. Aquellos que acuden a consultar el oráculo, después de repetir la fórmula sagrada y ofrecer libaciones y sacrificar víctimas, llaman al espíritu del amigo o pariente al que desean consultar. Entonces aparece una sombra insustancial, difícil de ver y de reconocer por igual, pero dotada de una voz humana y con capacidad para la profecía. Cuando ha respondido las preguntas que se le plantean, se desvanece»[147].

La religión popular era una colección de prácticas demasiado amplia para pretender definirla y explicarla con precisión. Los actos devocionales cumplían funciones tanto públicas como privadas. Las asociaciones populares (*collegia*), por ejemplo, se formaron como clubes funerarios, dedicados a dioses particulares idóneos para los miembros del club, y proporcionaban un núcleo comunal para actos religiosos relativos a los ritos fúnebres. Las ofrendas votivas eran la expresión básica de la religiosidad individual, y articulaban los miedos que inspiraba al pueblo una gama enorme de aflicciones y enfermedades. Se han hallado centenares de estas imágenes de arcilla en el río Tíber, en la parte que recorre Roma; las figuras representan con frecuencia órganos internos, en particular, úteros. Estas ofrendas se usaban también en cultos curativos como el de

Asclepio en la isla Tiberina[148]. Esta clase de ofrendas, así como los sacrificios, servían para establecer una relación de donación entre el donante y el destinatario. Lo que se esperaba era que los dioses se sintieran obligados a devolver el favor de algún modo, con suerte de la forma específica en que se les había solicitado. Al dar algo a los dioses, el donante también abría una línea de comunicación con lo divino. Por tanto, la relación del individuo con los dioses establecía un modelo para todos sus tratos con los poderosos de la tierra. Rituales como los sacrificios reproducían y aceptaban de manera abierta la jerarquía de poder. Establecer un vínculo con los poderosos, ofrecerles alabanzas exageradas y complacer sus deseos mediante pequeños obsequios eran todas formas de intentar engancharlos en relaciones recíprocas que beneficiaran a los individuos en tiempos difíciles.

Es posible apreciar las necesidades típicas de los romanos en los asuntos para los que las personas pedían la ayuda y el consejo divinos. Por ejemplo, he aquí algunos de los encabezamientos de la obra del astrólogo Doroteo de Sidón: fugitivos, peticiones a los gobernantes, liberación de esclavos, compra de tierras o de esclavos, edificación, demolición, contratación, embarazo, sociedades, matrimonio, compra de animales, comprar y vender, testamentos, enfermedades, cirugía, medicina, espíritus, dónde empezar algo, discusiones, propiedades, viajes, los enfermos, esclavitud y cadenas, cartas, construcción de barcos, deudas y ojos. El culto de Diana en Aricia era popular entre las mujeres y reflejaba sus preocupaciones acerca de cuestiones tales como el parto, la muerte, la educación, el amor y la curación[149].

La magia proporcionaba otro método religioso para

lidiar con el poder divino. En la concepción popular, el mundo espiritual estaba repleto de demonios y de los espíritus de los muertos, en especial de aquellas personas que habían sufrido una muerte violenta. No existía una división clara entre el mundo natural y el sobrenatural, y en consecuencia las manifestaciones de lo demoníaco podían producirse en cualquier lugar y momento en el mundo real. Con todo, estas fuerzas misteriosas podían también controlarse parcialmente si se las abordaba de la forma correcta. Dado que estas fuerzas eran tan potentes, hallar el modo de acceder a su poder era una preocupación vital para muchos individuos. Los poderes sobrenaturales podían ayudar a mantener a raya a los espíritus malvados, impedir ataques de otras personas o atacarlas. La enfermedad no se consideraba un proceso fisiológico sino una invasión del cuerpo por fuerzas demoníacas; la función de los amuletos y los falos apotropaicos era ayudar a repeler tales fuerzas. De hecho, la gestión mágica de las crisis se convirtió en «una necesidad vital para las personas normales y corrientes», y el mago era «un solucionador de problemas que tenía remedios para un millar de problemas menores», desde las migrañas hasta las chinches, desde el amor hasta el dinero[150].

Luciano se burla de las complicadas fórmulas que los magos prescribían: «Si alguien recoge del suelo con la mano izquierda el diente de una musaraña a la que se ha dado muerte del modo que dice la gente, y lo envolviera en una piel de león recién desollada y la atara en torno a las piernas, el dolor cesaría inmediatamente». «Yo he oído», objeta alguien, «que no con una piel de león, sino de cierva aún virgen y aún no penetrada; y el tratamiento es así mucho más convincente, pues la cierva es veloz y de las patas deriva fundamentalmente su fuerza.»[151] De forma similar, en la *Novela de Alejandro,* el mago Nectanebo, tras calcular la ruta

de los cuerpos celestiales, insta a Olimpia a abstenerse de parir: «Contente […] si das a luz ahora, producirás un prisionero servil o un monstruo»[152]. Con todo, la creencia en el poder de la magia recorría toda la sociedad. El orador Libanio se curó de sus problemas de salud después de que encontró en su salón de clases un camaleón muerto en una pose significativa: con la cabeza bajo sus patas traseras, sin un pie y con el otro tapando su boca, lo que claramente evidenciaba que era obra de un rival que estaba usando la magia en su contra. Al eliminar la causa de su dolencia, esta desapareció[153]. Como anota Eidinow, esta era «una sociedad plagada de rumores, acosada por la envidia, el recelo y la rivalidad», donde el riesgo eran «los demás»[154]. Tablillas de maldiciones proporcionaban un medio de realizar ataques preventivos contra ese riesgo. Las maldiciones también eran una forma de atenuar el peligro para aquellos que se sentían amenazados. No obstante, es indudable que existía la sensación de que era necesario respetar a las demás personas, pues ellas también tenían acceso a poderes mágicos. En este sentido, la magia, o la amenaza de la magia acechando en un segundo plano, pudo ayudar a calmar tensiones y frenar disputas que de lo contrario se hubieran salido de control.

A la no élite se la acusa con frecuencia de ser crédula e ingenua acerca de prácticas religiosas como las maldiciones mágicas. La gente, dice Betz, «quiere creer, de modo que simplemente ignora su sospecha de que la magia puede no ser otra cosa que engaño y fraude»[155]. Yavetz anota que la credulidad «es indudablemente una de las características fundamentales de todas las masas, incluida la romana»[156]. La élite antigua también se burló de la generalizada creencia en falsos profetas y curanderos: en *El falso profeta* de

Luciano, Alejandro finge ataques de locura con espuma en la garganta, un detalle que produce un sobrecogimiento supersticioso en quienes lo ven[157]. De forma similar, Pablo de Egina describe cómo algunos doctores «fingen ser capaces de curar la epilepsia y tras realizar una incisión en forma de cruz en la parte posterior de la cabeza, extraen de la herida algo que tenían oculto en sus mano, y así impresionan a la gente»[158]. Sin embargo, la gente se cuidaba muchísimo más de dejarse timar de lo que suele concedérsele. Una fábula de Esopo cuenta de una bruja, cuya labor le reportaba ganancias nada despreciables, a la que llevan ajuicio y condenan a muerte pues si no tiene poder para persuadir a otros seres humanos mucho menos a los demonios poderosos. Otra habla de un adivino que es incapaz de predecir un robo en su propia casa. Cuidaos de los falsos individuos religiosos es el claro mensaje[159]. Como mínimo, este escepticismo forzaba a los intérpretes religiosos a inventar explicaciones creativas para su fracaso: «Un hombre al que se le iba a practicar una incisión alrededor del escroto oró a Serapis por el éxito de la operación. Soñó que el dios le decía: "Sométete a la operación con confianza. Recuperarás tu salud mediante la cirugía". El hombre murió. Pues, aunque se hubiera curado, estaba destinado a no sufrir dolor. Es bastante lógico que esto ocurriera así, ya que el dios no es una deidad olímpica o celestial sino un dios del inframundo»[160].

El escepticismo popular también puede hallarse en los chistes del *Philogelos*: un astrólogo elabora el horóscopo de un niño enfermo, promete a la madre que vivirá mucho tiempo y luego pide sus honorarios; la madre le promete que le pagará mañana. «¿Y qué pasa si el chico muere esta noche?», responde el astrólogo. O el del viajero que pregunta

a un profeta charlatán por su familia. El hombre le dice que todos están muy bien, en especial su padre. «¡Pero si mi padre lleva diez años muerto!», dice el viajero. «Ah», replica el profeta, «es evidente que no sabes quién es tu verdadero padre»[161]. Y la gente no solamente veía con escepticismo a quienes vendían servicios religiosos. En la fábula del enfermo y el médico, el médico le dice al enfermo que el sudor, los escalofríos y la diarrea son buenos síntomas; con lo que el hombre concluye: «Yo me muero a fuerza de ir bien»[162]. Como dice Fileros en el *Satiricón,* «nunca obra bien el que entrega demasiado pronto su confianza, sobre todo el que se dedica a los negocios»[163]. En la vida cotidiana, la gente estaba demasiado pendiente de que no la timaran y vigilaba constantemente las motivaciones de las demás personas como para creer de forma ciega en cada vendedor ambulante de servicios religiosos que encontraba en su camino. El pueblo compartía con la élite la creencia en la existencia de fuerzas sobrenaturales poderosas y la posibilidad de manipularlas, pero ello no le impedía ver con escepticismo a los individuos que tenían por oficio tales actividades. Asimismo, un charlatán ocasional no minaba su creencia en el funcionamiento del mundo sobrenatural, de igual forma que en la actualidad un mal médico no hace que la mayoría de las personas pierdan la fe en la totalidad del sistema sanitario.

Lo que caracterizaba todas estas nociones y prácticas de la religiosidad popular era que resultaban de fácil acceso para todos; que su uso estaba generalizado; que se creía en su eficacia; y que no eran exclusivas, en el sentido de que hacer uso de los servicios de una no impedía recurrir también a otra con el fin de minimizar la posibilidad de que una solución no funcionara. Buscar el respaldo divino en una

variedad de fuentes religiosas estaba totalmente en consonancia con la idea, propia de la no élite, de diversificar para reducir el riesgo. Una de las razones por las que los cristianos se convirtieron con facilidad en un chivo expiatorio era que su rechazo de los dioses paganos suponía asumir un riesgo innecesario. Como se quejaba Tertuliano, «Si el Tíber se desborda o el Nilo no lo hace, si hay una sequía o un terremoto, una hambruna o una peste, de inmediato se alza el grito: "¡Arrojad a los cristianos a los leones!"»[164].

La religiosidad popular se caracterizaba hasta cierto punto por su entrega al presente. La gente portaba sus amuletos para garantizar que tendría suerte, ganaría poder sobre un rival o se curaría, no en un futuro distante sino aquí y ahora. No existía la creencia generalizada de que a los dioses les importaba la virtud humana o que la recompensarían en el futuro. No obstante, sí había creencias populares acerca de la otra vida. Pero la escatología popular era tan variada como el resto de nociones religiosas de la no élite. Hasta cierto punto la otra vida se consideraba una extensión de la vida presente, no los preliminares de un estado futuro. El cielo se convirtió en una imagen del hogar, siendo la tumba una especie de residencia permanente: «Aquí está mi hogar eterno; aquí se descansa del trabajo duro», rezaba un epitafio[165]. Las inscripciones funerarias nos permiten hacernos alguna idea de cómo concebían la vida más allá de la tumba aquellos miembros de la no élite que eran lo bastante ricos como para poder pagarse una. Aunque estas frases con frecuencia eran fórmulas estandarizadas, el cliente en todo caso tenía que elegir la fórmula, de modo que esta de algún modo reflejaba su forma de pensar. Por supuesto, el hecho mismo de que muchos miembros de la no élite pensaran que valía la pena pagar

tantísimo por una lápida y una inscripción, y pertenecer a clubes funerarios que garantizaban un cuidado correcto de su cadáver, demuestra la importancia que atribuían a dar a sus restos una despedida adecuada de este mundo. Ahora bien, a pesar del gasto, algunos epitafios son decididamente nihilistas: «Cuán rápido pasamos de la nada a la nada»[166]; mientras que *non fui, fui, non sum, non curo* («no fui, fui, no soy, no me importa») era tan común que a menudo se lo abreviaba simplemente como *nffnsnc.* Otros eran impenitentes: «El dios del vino nunca me falló». La idea de que la muerte pone fin a una vida de trabajos agotadores es un tema común: como dice la lápida de una mujer, «¿Adónde has ido, alma querida, buscando descanso de los afanes, pues qué otra cosa tuviste toda tu vida salvo afanes?»[167].



4. Ofrenda votiva de una niña ciega que esperaba recibir ayuda divina.

Otras tumbas recogen ideas más grandiosas y contienen una suerte de deificación personal. En varios centenares de ejemplos, principalmente de libertos, los difuntos se representan en sus lápidas como dioses, combinando su retrato con la iconografía divina tradicional y los atributos de ciertos dioses. Los dioses más comunes para este fin eran Mercurio y Hércules, lo que resulta muy apropiado ya que son los dioses de los mercaderes, los artesanos y el lucro[168]. La tumba definitiva de la no élite acaso la encontramos en la ficción. En el *Satiricón,* el liberto rico Trimalción quiere que su tumba esté decorada con imágenes de él como magistrado, repartiendo dinero al pueblo, y acompañado de

su esposa, sus esclavos, sus mascotas y su niño preferido, y un reloj de sol, para que quien quiera ver la hora se vea forzado a leer su nombre, así como un epitafio, cuya última línea dice: «nunca siguió las lecciones de un filósofo». Con todo, no se hace ilusiones de que su tumba vaya a ser tratada con respeto, por lo que su plan incluye una guardia formada por libertos de su propio séquito para impedir que la gente defeque en ella[169]. A ojos de la élite burlona, el rico liberto quiere ser recordado por haberse convertido en un miembro de ella, pero sus elecciones revelan su verdadero estatus servil. Es imposible decir hasta qué punto esto refleja de forma fiel los deseos reales de la no élite. El pueblo romano parece haber tenido un conjunto extremadamente variado de creencias acerca de lo que le ocurriría después de la muerte. Pero el hecho de que tuviera una escatología inconsistente y vaga no significa que no tuviera en absoluto creencias a propósito de la otra vida. Por el contrario, refleja el hecho de que la religión popular halló diversas formas para expresarse y careció del núcleo doctrinal que poseería más tarde el pensamiento cristiano.

3. Oráculos alfabéticos y de dados

En el centro del costado oeste del foro de Cremna, una ciudad en Pisidia central (una región en la actual Turquía), en una posición destacada y visible, enfrente de la entrada del foro, se alzaba una alta columna rectangular de mármol sobre la que descansaba una estatua del dios Mercurio, el dios del comercio, el lucro y los viajes; en los cuatro lados de esta columna, estaban grabadas en hexámetros las cincuenta y seis respuestas del dios a las cincuenta y seis combinaciones que pueden conseguirse lanzado cinco tabas[170]. Así, por ejemplo, si el resultado del lanzamiento ha sido 11143, la respuesta es «no realices la actividad que

ahora estás emprendiendo». Un consejo firme y claro. En otras partes de la región, se han descubierto otras columnas casi exactamente iguales a esta. Asimismo, se han descubierto casi una docena de oráculos alfabéticos solo en esta pequeña región. Los oráculos de este tipo eran en extremo populares y su consulta era habitual a lo largo y ancho del Imperio. Dodds pensaba que «es indudable que gran parte del aumento de la demanda de oráculos sencillamente refleja la creciente inseguridad de la época»[171]. Responder a una cuestión tan general me resulta imposible, pero, en cambio, quisiera examinar lo que estos oráculos pueden decirnos acerca del mundo de la no élite.

Muchas de las respuestas al lanzamiento de las tabas se relacionan con las especialidades de Mercurio. Esto sugiere que quienes consultaban la columna eran pequeños empresarios y comerciantes que se disponían a embarcarse en un viaje. De ser así, estamos hablando del nivel superior de la no élite local, no de los desposeídos. Las respuestas son en su mayoría bastante conservadoras, con un intenso énfasis en la cuestión del momento oportuno: «¿Por qué te apresuras? Ten calma, pues todavía no es tiempo […] pero si te relajas un poco, tendrás éxito». Este conservadurismo se refleja en una voluntad de evitar la confrontación: «si evitas la hostilidad y el rencor, llegado el momento obtendrás tu premio». También encontramos aquí la desconfianza usual del pueblo hacia la ley: «es terrible involucrarse en riñas y pleitos judiciales». Pero cuando la contienda es inevitable, encontramos una determinación feroz de aplastar al adversario: «castigarás a tu adversario y lo tendrás bajo tu control».

Resulta evidente que tomar estas decisiones causaba gran cantidad de estrés a quienes preguntaban. Las respuestas

están salpicadas de frases como «no te aflijas», «mantén la calma», «no temas». El estrés que causaba el esfuerzo por tomar una decisión también se refleja en la imaginería del texto: «estás luchando contra las olas que tienes en contra», «estás buscando un pez en el océano», «no te esfuerces en vano como la zorra que pare un cachorro ciego». Las mismas imágenes tradicionales, rurales, pragmáticas aparecen en las frases usadas para describir los peligros que acechan la empresa de quien interroga el oráculo: «no muevas todas las piedras, no vaya a ser que encuentres un escorpión», «no metas tu mano en la boca del lobo», «un león grande y feroz anda suelto», «quédate en casa, no sea que una bestia letal se acerque». Compárese con las fábulas de Esopo, donde según Morgan hay treinta y siete leones y veintinueve lobos. Esta clase de animales dominaba los terrores de la imaginación popular, y la imaginería tradicional personificaba los riesgos que el individuo enfrentaba en formas que le resultaban fáciles de comprender.

Está claro que los individuos que consultaban columnas como la de Cremna lo hacían porque se sentían presionados. Eidinow argumenta que la gente utilizaba oráculos para reforzar decisiones tomadas con antelación, pero no creo que eso haga justicia al estrés al que la sometía la necesidad de tomar la decisión correcta. Lo que esas personas necesitaban era que se las orientara y confortara. O que les dijeran, como hace uno de los oráculos alfabéticos, «te aguardan tiempos sudorosos, pero sobrevivirás a todos ellos». De las veinticuatro líneas del oráculo alfabético de Cibira[172], dieciséis ofrecen orientación clara sobre el momento oportuno y varias otras pueden interpretarse con facilidad en este sentido, como la que acabamos de citar. De esas dieciséis respuestas, siete dicen «adelante», cinco dicen «espera» y cuatro dicen «no». Estas no parecen la clase de

respuestas que puedan darse a alguien que ya ha tomado una decisión. Son respuestas para personas que todavía luchan con decisiones muy importantes, decisiones que probablemente iban a tener un impacto significativo en sus vidas y para las que necesitaban un poco de ayuda divina.

Las respuestas de los oráculos de dados de Cibira y Cremna nos permiten hacernos una idea aproximada de la probabilidad de que un «tiempo sudoroso» se convirtiera en una pesadilla. Contando todos los resultados tenemos los siguientes porcentajes[173]:

Favorable:	38 de un total de 56 = 68 por 100 (incluidos siete después de una espera)
Desfavorable:	10 = 18 por 100
Esperar:	8 = 14 por 100

Resulta interesante que la tasa de interés de los préstamos para comercio marítimo por lo general estaba alrededor del 20 por 100 debido al elevado nivel de riesgo asociado con el transporte por barco. Utilizando los mismos supuestos que empleamos para los préstamos *subprime,* con la excepción crucial de la tasa de recuperación, que aquí es cero, pues cuando una nave se hunde la pérdida es total, podemos calcular que una tasa del 20 por 100 implica una tasa de fracaso del 12 por 100. Por tanto, podemos decir que la tasa de fracaso del 18 por 100 implícita en el oráculo de dados refleja un cálculo ligeramente más conservador que el contenido en los tipos de interés del mercado, pero no uno completamente diferente en naturaleza. Esto evidencia la

razón fundamental por la que los oráculos de dados eran tan populares: porque a grandes rasgos reflejaban la realidad de la vida de los pequeños comerciantes y daban buenos consejos a quienes los necesitaban.

Los oráculos alfabéticos y de dados expresaban la creencia popular en el azar, pero también en que era posible ganar el favor divino y conseguir que este influyera en los resultados del azar. Ahora bien, el azar que encontramos en los oráculos no es uno capaz de producir un mundo de posibilidades aleatorias ilimitadas. El azar de los oráculos únicamente producía resultados de un abanico siempre limitado. El suyo era un mundo en el que obtener nuevos resultados era imposible.

4. Los Oráculos de Astrampsico

Los Oráculos de Astrampsico datan del siglo II y consisten en una lista de noventa y dos preguntas que el interrogador podía plantear a los dioses a través de un intermediario. Los oráculos fueron extremadamente populares durante siglos, y solo en los vertederos de Egipto se han encontrado diez copias[174]. Más tarde surgiría una versión cristianizada, que sobreviviría al Imperio romano. Algunos de las modificaciones introducidas por los cristianos reflejaban el cambio de clima moral, así, por ejemplo, la pregunta «¿Volveré con mi novia?» se transformó en «¿Llegaré a ser obispo?». A diferencia de los oráculos alfabéticos y de dados, el empleo de estos era muy confuso, un efecto deliberado para realzar la reputación del adivinador consultado. Cada pregunta tenía diez respuestas diferentes; y para hacer las cosas todavía más confusas, había además once décadas de respuestas fantasmas a preguntas que no existían. El libro, como dice Hansen, era «fácil de usar pero difícil de descifrar»[175]. Los temas abarcan el

abanico ya familiar: amor, dinero, viajes, salud, trabajo, negocios, herencias, vida pública y privada. Muchas preguntas implican que quien las formula es un varón, ninguna que quien lo hace es una mujer. Todos los estratos sociales están representados, desde los esclavos, con preguntas como «¿Me venderán?», hasta los ambiciosos, «¿Seré senador?». Las preguntas de estos oráculos eran poco sentimentales y muy prácticas. Como señala Klingshrin a propósito de las *Sortes Sangallenses,* una obra posterior: «en gran parte, advierte a sus clientes de que vigilen su propia buena fortuna, que tomen sus decisiones basándose en un agresivo interés personal»[176]. Dado que los temas abarcados por las noventa y dos preguntas forman un catálogo bastante completo, resulta tentador preguntar qué asuntos no entran en ellas. Los dos que primero se me ocurren son: el crimen violento, lo que acaso sugiere que tal vez la violencia no era tan omnipresente en la vida de la no élite como en ocasiones se sostiene (incluido yo mismo); y el clientelismo, lo que también sugiere que quizás los patrones no tenían tanta presencia en la conciencia popular. Esto podría reforzar la impresión derivada de la lectura de Tácito de que el clientelismo solo llegaba a los pobres respetables[177]. De paso, puedo añadir que con el fin de convencerme de que estos oráculos eran un disparate, y de entender cómo se usan, los probé planteando una pregunta de la que estaba seguro que sabía la respuesta: «¿Llegaré a ser obispo?». Tras hacer varios cálculos fáciles y hojear las décadas de respuestas, la respuesta fue: «Sí, llegarás a ser obispo, después de un tiempo». Lo cierto es que ahora no sé qué pensar.

Para cada pregunta, las diez respuestas posibles se despliegan por el texto con lo que parece ser «un equilibrio

entre las respuestas positivas y negativas»[178]. Sin embargo, una inspección más detenida revela que esto no siempre es así. Miremos la Pregunta 30, «¿Criaré al bebé?». Esta pregunta, es evidente, revela los riesgos relativos a la crianza de los hijos en la sociedad romana. Las diez posibles respuestas se dividen en los siguientes grupos:

3 «sobrevive»

3 «sobrevive con esfuerzo»

2 «muere»

1 «no se cría»

1 «prospera»

Esto no es una división en partes iguales. La lista muestra las diferentes posibilidades que un bebé tenía en sus primeros días de vida. Asimismo, implica la probabilidad de que cada una de estas situaciones se produzca. Podemos decir, por tanto, que había solo un 10 por 100 de posibilidades de que el bebé prosperara, pero un 20 por 100 de que muriera. Solo uno de cada diez no se criaba; las alternativas, es de suponer, eran el infanticidio o el abandono.

De forma similar, cuando la Pregunta 64 interroga: «¿Voy a ver un muerto?», no menos de siete respuestas dicen que sí y una, en particular, dice que quien pregunta verá dos. Esto se debe en parte a que la muerte era muy común; pero si suponemos que la pregunta se refiere a casos específicos de enfermedad, entonces refleja tanto el hecho de que el enfermo por el que se pregunta está ya muy grave (pues de lo contrario no habría necesidad de preguntar) como el hecho de que en el mundo antiguo una enfermedad grave era por lo general fatal: el 70 por 100 de las veces, según los oráculos. La respuesta a una de estas muertes es que «te regocijarás», lo que resalta el carácter competitivo del mundo

social. La Pregunta 42 plantea: «¿Sobreviviré a la enfermedad?», y las respuestas se inclinan en el sentido opuesto, con un 70 por 100 orientadas a la recuperación, aunque un 20 por 100 señalan que solo «con el tiempo». Sin embargo, el hecho de que alguien esté lo bastante bien como para preguntar no garantiza nada y hay un 30 por 100 de probabilidades de que muera (sin duda mejor que el 70 por 100 de la Pregunta 64, en la que es otra persona la que plantea la pregunta), algo que subraya la aterradora realidad de la enfermedad en la Antigüedad.

¿Existe alguna forma de que podamos contrastar estas probabilidades implícitas con la realidad? Una forma fácil es examinar los porcentajes para la crianza de los hijos que nos ofrecen las respuestas a la Pregunta 30. Las pruebas comparativas indican que cerca del 30 por 100 de todos los niños romanos morían antes de cumplir un año[179]. Por su parte, las respuestas nos ofrecen un 20 por 100 de probabilidades de muerte (y un 30 por 100 de probabilidades de sobrevivir «con esfuerzo»). Esto sugiere que las probabilidades no difieren significativamente de la realidad social a la que se enfrentaba la no élite. Además, es posible que el adivino amañara sus respuestas de acuerdo a lo que era capaz de advertir a través del cliente sobre el resultado más probable. Esto resultaba fácil de hacer, en especial si el cliente era analfabeto, y dada la complejidad de todo el proceso, probablemente podía hacerse sin problemas. Podría argumentarse que las respuestas eran aleatorias. Pero imaginemos qué pasaría si el padre de un bebé medio de nuestros días le preguntara al pediatra por las probabilidades de su inmediata supervivencia y este le respondiera que serían solo del 70 por 100; el padre pensaría que el médico está loco. Los Oráculos de Astrampsico gozaron de tanta popularidad a lo largo de un período de tiempo tan largo

porque en términos amplios reflejaban las realidades de la vida de la no élite y su experiencia sobre su funcionamiento. Está claro que cada individuo que preguntaba obtenía una respuesta de diez posibles, pero a lo largo de los siglos todas esas respuestas terminaban promediándose y la gente en su conjunto habría llegado a la conclusión de que los oráculos eran útiles porque reflejaban la vida tal y como era. Los oráculos le decían lo que colectivamente esperaba oír. Por tanto, no solo eran útiles como estímulos para pensar sino que eran útiles para calcular. Dado que las respuestas reflejaban en términos generales la probabilidad de un resultado particular, los oráculos eran una forma de asumir el riesgo y concentrar las energías en lo probable, no en lo posible.

Según esto, ¿qué nos dicen las demás preguntas? Sobre los viajes, la Pregunta 12, «¿La navegación será segura?», nos dice que era de esperarse que el 50 por 100 de los viajes sufrieran retrasos, y que había un 20 por 100 de probabilidades de que enfrentaran graves peligros, incluido el naufragio. Resulta interesante comprobar que ese resultado concuerda con las probabilidades que hallamos en los oráculos de dados y los tipos de interés. La Pregunta 80, «¿Está el viajero vivo?», nos dice que había un 60 por 100 de probabilidades de que estuviera bien («no os preocupéis»), pero un 30 por 100 de que estuviera muerto (una de las muertes era por envenenamiento). Esto subraya lo peligrosos que eran los viajes, en particular para la no élite, que en su mayoría no podía permitirse contratar protección.

Sobre los robos, la Pregunta 40 consulta «¿Encontraré lo que he perdido?» y el 70 por 100 del tiempo la respuesta es no; el 20 por 100, positiva; y el 10 por 100, «con el tiempo». La ausencia de policía y otros medios para perseguir a los

pequeños delincuentes hacía que la recuperación de la propiedad robada fuera muy improbable. Lo que contaba a favor de la víctima era que, como nos advertía Doroteo antes, a menudo los ladrones eran personas pertenecientes al hogar, o conocidos de la familia, lo que hacía que fuera más probable descubrirlos.

Las deudas son un tema común. La Pregunta 25, «¿Conseguiré que me presten dinero?», tiene una colección de respuestas variadas: cuatro son rotundamente negativas, lo que subraya que los riesgos inherentes al mercado de los préstamos *subprime* hacían que la no élite encontrara dificultades para acceder al crédito. De las cuatro respuestas positivas, una dice que solo con un aval, otra que el prestatario sufrirá como consecuencia del préstamo, otra más que no obtendrá beneficios y una última que se gastará el dinero. Las dos respuestas restantes son interesantes porque revelan cuán personal podía ser la transacción: «Llegado el momento la persona que deseas te prestará el dinero» y «no todavía» pues «alguien no confía en ti». La relación con los prestamistas debía cultivarse de la misma forma que la relación con otros patrones adinerados. En la Pregunta 26 el preocupado cliente quiere saber lo contrario: «¿Pagaré lo que debo?». El oráculo da un 70 por 100 de respuestas positivas, aunque solo en dos el pago se produciría a tiempo, lo que implica un 30 por 100 mínimo de tasa de impago sin tener en cuenta el costo de las dos demoras, ligeramente por encima de la mitad del rango que nos sugerían las tasas de impago implícitas. Esta perspectiva bastante negativa quizás se deba a que el oráculo tiene en cuenta que quien plantea la pregunta ya está lo suficientemente preocupado acerca de su situación financiera como para acudir a él. Las respuestas también incluyen dos declaraciones positivas que subrayan el estrés que estar

endeudado podía causar: «será feliz», «te regocijarás». Y, como hemos visto antes, prestar dinero también podía ser una actividad estresante. La Pregunta 58 consulta: «Si presto dinero, ¿no lo perderé?». La forma misma en que está formulada la pregunta indica una actitud conservadora, aversa al riesgo, pero es probable que eso fuera lo que se necesitaba entonces para ser un prestamista próspero. La gama de respuestas ofrecida por el oráculo nos permite ver qué problemas tenía la no élite para pagar sus deudas: tres aconsejan prestar pero solo con aval; cuatro dicen que el dinero se recuperará pero «lentamente», «después de una disputa», «lentamente» de nuevo, y «lo recuperarás agradecido», lo que sugiere que el prestamista tendrá sus propios «tiempos sudorosos». Tres desaconsejan de forma enérgica el préstamo: «no prestes nada», «no, porque lo perderás» y, en una declaración que hace hincapié en el escepticismo que exige la actividad, «no confíes, no vaya a ser que te arrepientas». Es interesante señalar que una tasa de impago del 30 por 100 implícita en las respuestas también está cerca del centro del rango del 10 al 44 por 100 que inferimos antes a partir de los tipos de interés.

Las preocupaciones típicas de los esclavos son visibles en dos preguntas, la 74, «¿Me venderán?», y la 32, «¿Me liberarán de la servidumbre?». Entre el 60 y el 40 por 100 de las respuestas a la primera pregunta son favorables a la venta, lo que sugiere que o bien había un gran movimiento de esclavos, o que los esclavos que preguntaban lo hacían solo cuando ya sospechaban que algo se tramaba y las respuestas estaban sesgadas para satisfacer sus expectativas. Las respuestas a la segunda pregunta resultan interesantes porque presentan la libertad como algo lejano, pero no imposible: cinco dicen «no aún»; dos, «después de algún tiempo»; otra, «una vez hayas pagado», lo que puede ser en

cualquier momento. Solo una contesta con un «no» rotundo y aconseja al esclavo «guardar silencio». También solo una es optimista: quien pregunta será liberado «con un buen legado». Esto resume la vida de muchos esclavos, siempre abrigando la esperanza de un futuro mejor. Si se sentían incapaces de esperar y decidían huir, su amo podía buscar una respuesta a la Pregunta 36: «¿Hallaré al fugitivo?». Es quizás reconfortante descubrir que, como en el caso de los bienes robados, las probabilidades estaban a favor del fugitivo: al 60 por 100 no se lo encontrará; al 30 por 100 sí; y al 10 por 100 restante solo después de un tiempo.

Como en los oráculos de dados, las preocupaciones empresariales tienen una figuración destacada. La Pregunta 31 consulta: «¿Resultaré perjudicado en el negocio?». Las respuestas se dividen de forma equitativa en positivas y negativas, pero son notables por la frecuencia con que contienen frases destinadas a tranquilizar al empresario: «no te preocupes», «no te dejes afligir», «anímate», «no tengas miedo». Es evidente que el riesgo que implicaba toda aventura empresarial en la época generaba cantidades considerables de estrés. Las respuestas a la Pregunta 18, «¿Me beneficiará participar en un acuerdo?», se inclinan hacia el lado positivo: el 40 por 100 dice que se beneficiará; el 30 por 100, que se beneficiará mucho; y solo el 30 por 100 ofrece resultados negativos. Esto quizás sea un indicio de que el mutualismo tenía muchos más partidarios de lo que sugieren otras fuentes, como las maldiciones mágicas. Los acuerdos empresariales, sin duda, ayudaban a distribuir el riesgo que implicaba una inversión.

Once preguntas se ocupan de puestos oficiales y van desde el conseguir un cargo en el mercado hasta convertirse en senador. Está claro que estas preguntas no estaban

dirigidas a los desposeídos. Y en este sentido, es destacable que quienes disfrutaban de una mejor situación económica estuvieran tan preocupados por la posibilidad de alcanzar determinada posición. Los puestos oficiales eran una fuente de estatus y de enorme seguridad financiera, y es comprensible que las personas quisieran saber si iban a conseguir el empleo. Varias preguntas se ocupan de cuestiones legales, pero todas obtienen igual número de respuestas positivas y negativas. Esto no es sorprendente dado que la ley siempre divide por igual a los ganadores y los perdedores.

Los asuntos y las relaciones familiares son un tema que aborda un gran número de preguntas (más que cualquier otro). La gestión de la familia era clave para dar estabilidad a la propia vida, de modo que pedir consejo al oráculo era proceder con sensatez. La elección de la pareja era una decisión crítica, pero, como siempre, elegirla adecuada era una cuestión complicada. La Pregunta 21 dice «¿Me casaré y me convendrá?». El matrimonio no era simplemente un asunto Romantico, sino un momento de cálculos fríos. He aquí la lista de los principales argumentos de las diez respuestas:

«no ahora»

«no ahora»

«sí, si te apresuras»

«sí, pero disolverás la unión»

«sí, pero disolverás la unión»

«te casarás y luego te lamentarás porque no has ganado nada»

«te casarás de repente con una mujer a la que conoces y quieres»

«te casarás con una mujer con la que tratas cotidianamente»

«sí, y te invadirá el arrepentimiento»

«tu primer matrimonio te perjudicará; persevera»

De las diez respuestas, el 80 por 100 dice que el matrimonio seguirá adelante. Quizás para el momento en que alguien llegaba al punto de decidirse a preguntar al oráculo, el asunto había avanzado demasiado para que fuera fácil detenerlo. Adviértase además que las respuestas sugieren que era inusual casarse con una mujer que «conoces y quieres». Una cuarta parte de los matrimonios terminaba en divorcio. Cinco de los ocho compromisos pueden calificarse de uniones infelices. Para alguien que está considerando casarse, este es sin duda un mensaje pesimista. Al parecer la presión social empujaba a la gente al matrimonio incluso cuando era evidente que tenía dudas al respecto. Las respuestas sugieren que la mayoría de las personas posiblemente se casaba con pocas expectativas de que la unión fuera a reportarle felicidad personal. El matrimonio tenía tanto de negocio como de placer.

Lo que nos lleva a la Pregunta 100: «¿Mi adulterio será descubierto?». Adviértase que la preocupación sobre la que se hace hincapié no es el adulterio en sí sino el hecho de ser descubierto. Las respuestas nos informan de que el 60 por 100 no serán descubiertos y el 30 por 100 sí; mientras que a un desgraciado interrogador se le dice que su esposa «ama a otro hombre». Tener una aventura amorosa era una fuente de ansiedad y, en consecuencia, encontramos frases tranquilizadoras como «no te angusties» y «no tengas miedo». Como se dice, los adúlteros son «gente pútrida».

Cuando el matrimonio era infeliz, los hombres querían saber si se separarían de sus cónyuges. La Pregunta 90

consulta: «¿Me separaré de mi esposa?»; y la Pregunta 97: «¿Seguirá mi esposa conmigo?». Resulta interesante que las respuestas a la primera pregunta sean más positivas: el 40 por 100 se separará; el 60 por 100 no. «Persevera», «relájate», aconseja el oráculo, si bien a algunos les dice «reconcilíate y arrepiéntete». Sin embargo, en las respuestas a la segunda pregunta tenemos que un 90 por 100 de las esposas dejarán a sus maridos. Esto podría ser un indicio de que estas preguntas en particular tienen un conjunto de respuestas aleatorias que no nos dicen nada sobre la realidad de la vida cotidiana, pero parece improbable que nueve de cada diez respuestas sean aleatoriamente la misma. Esto es algo que el compilador de la obra habría advertido, y si lo que se requería era un número igual de respuestas positivas y negativas, sin duda, habría creado una repartición más equilibrada. Más probable es que mientras la primera pregunta se refiere a un distanciamiento mutuo, la segunda se expresa de forma más lastimera y pasiva. Es la voz de un marido ansioso que sabe que algo no va bien. Recuérdese que era el interrogador el que seleccionaba la pregunta. Por tanto, es factible que cuando alguien formulaba esta pregunta en particular era porque la relación marital había sufrido un deterioro importante, algo que las respuestas tenían en cuenta inclinándose mayoritariamente por un resultado negativo. Tres de las respuestas informan al marido de que su esposa está «cometiendo adulterio».

Las herencias constituyen uno de los principales motivos de preocupación, y era posible preguntar por el legado potencial de los padres, la madre, el padre, la esposa, los amigos y un vago «alguien». Esto refleja el hecho de que las herencias eran la principal fuente de riqueza en la sociedad romana. Un indicio de la elevada tasa de mortalidad en el mundo romano es el hecho de que el 30 por 100 de las

respuestas a la Pregunta 48, «¿Heredaré de mis padres?», sea «no, ellos te enterrarán». La Pregunta 62 consulta de forma genérica «¿Recibiré una herencia de alguien?», y el 80 por 100 de las respuestas son positivas. Pero la importancia de las herencias hacía que la cuestión nunca fuera tan simple: «no serás el único heredero», «no recibirás la totalidad de la herencia», «sufrirás una gran pérdida financiera», «con otro juicio». Una incluso declara «sí, y morirás pronto». Acaso debido al estrés causado por todo esto.

«¿Tendré éxito?», interroga la Pregunta 19, y los principales argumentos de las diez respuestas, listados a continuación, resumen la experiencia de intentar prosperar en el mundo de la no élite:

«no»
«al final»
«llegado el momento»
«pronto»
«gracias a tus esfuerzos»
«gracias a tus esfuerzos»
«gracias a tus esfuerzos»
«gradas a una herencia»
«en todo»
«al final y serás señor del hogar»

Para prosperar se necesitaba trabajar con ahínco, ser paciente y tener suerte. Y si todo salía bien, también podías convertirte en «señor del hogar».

Conclusión

Una inscripción en Forli, Italia, cuenta la vida de un «granjero» que había tenido éxito y, tras años de esfuerzo, había logrado ascender desde las cuadrillas de esclavos hasta

convertirse en señor de su hogar. «Acepta mis consejos como consejos verdaderos», nos dice, «si quieres vivir realmente bien y con libertad: primero, demuestra respeto cuando es debido; luego, desea lo mejor para tu amo; honra a tus padres; gánate la confianza de los demás; no digas ni escuches calumnias. Si no haces daño ni traicionas a nadie tendrás una vida apacible, con honradez y felicidad, sin ofender a ninguno.»[180] Esta era la clase de tenacidad industriosa y conservadora que se necesitaba para prosperar en el mundo de la no élite romana.

El problema para la mayoría de las personas era que librarse de la pobreza era casi una misión imposible: «es viscosa y fácil de coger, y tiene infinidad de ganchos que le surgen por todo el cuerpo, de tal modo que, si alguien se acerca, quede al punto sujeto y no pueda liberarse fácilmente»[181]. La gente tenía que recurrir a trucos más astutos para garantizar su supervivencia, ya fuera manipulando a los ricos para conseguir que mantuvieran sus donativos o chismeando acerca de los vecinos para mantenerlos en su lugar. En el yugo interminable que era la existencia cotidiana ser creativo se convertía en una necesidad. Esta era una sociedad en la que la noción de «bien limitado» parece haber sido operativa, y existía la percepción de que quienes prosperaban lo hacían a costa de otros. Semejante perspectiva garantizaba la adopción de tácticas para «empobrecer al vecino» más agresivas. El mutualismo existía quizás en mucha menor medida de lo que acaso esperábamos, o deseábamos, encontrar.

El pueblo intentaba controlar la peligrosidad de su entorno gestionando la institución central de su vida, la familia. Al mantener el equilibrio de su principal grupo social, podían mejorar sus esperanzas de sobrevivir a los

frecuentes sobresaltos que encontrarían a lo largo de su vida. En grupos tan vulnerables al empobrecimiento, un pequeño extra podía tener un impacto enorme. Un cálculo constante era necesario para conseguir apañárselas con recursos muy limitados; de hecho, un cálculo constante era necesario para adquirir esos recursos en primer lugar. El juego ayudaba a la no élite a adiestrarse en las habilidades que requería la vida. El objetivo principal era siempre garantizar la subsistencia, pero para quien era libre de nacimiento ese objetivo estaba ligado también a la idea de tener el nivel de estatus mínimo que exigía la élite para ayudarle en tiempos de escasez.

Los miembros de la no élite se creían rodeados por muchas fuerzas invisibles, algunas de las cuales eran malévolas o potencialmente nocivas, y buscaban protegerse de ellas por todos los medios a su alcance. Su riqueza, salud y seguridad estaban amenazadas constantemente por fuerzas espirituales. Algunos de sus problemas eran obra del destino; otros, del azar; otros más, de gente que reclutaba espíritus malignos para promover sus intereses. La actitud que la no élite tendía a adoptar era curarse en salud y tomar todas las precauciones posibles, cuantas más mejor. En un entorno de tanta incertidumbre, ¿para qué confiarse a un único recurso cuando varios podían conseguir el objetivo? No obstante, no debemos considerar a la no élite como una masa de memos crédulos. La gente tenía que ser perspicaz para sobrevivir. No creían simplemente en cualquier cosa; creían en lo que funcionaba.

Una fábula de Esopo cuenta que Eros es hijo de la Pobreza y el Ingenio. Como consecuencia, heredó las características de ambos: es «tosco y descuidado, no tiene zapatos ni casa, duerme en el camino […] y siempre le acompaña la necesidad». Pero, como su padre, es «valiente,

atrevido, impetuoso, un cazador tenaz, siempre maquinando algún plan […] un seductor, un embaucador y un sofista»[182]. Estos eran los rasgos que la no élite necesitaba demostrar si quería sobrevivir a los problemas, predeciblemente irregulares, que la vida en el Imperio romano ponía en su camino.

2
Salud mental

Considérese el siguiente caso práctico:

> Un joven de diecinueve años, perteneciente a una familia moderadamente rica. Siempre ha mantenido una estrecha relación con sus padres y nunca ha encajado en la escuela, donde no tiene amigos. Sus padres mueren de forma repentina. Poco después, el joven empieza a oír voces, regala su considerable herencia y deja el hogar familiar para irse a vivir a un cementerio en los límites de la ciudad, donde ha permanecido solo durante veinte años. Sistemáticamente rechaza a la autoridad. Nunca se asea. De forma repetida tiene visiones y evita todo contacto social.

Cuando mostré estas notas a un médico, su reacción fue instantánea: «esquizofrenia». Pero el joven en cuestión no pertenece al mundo moderno[1]. Vivió en una pequeña aldea egipcia en el siglo III, su nombre era Antonio y sus hazañas le hicieron famoso, fue uno de los primeros monjes cristianos. En el mundo romano de la Antigüedad tardía, no se creía que padeciera ninguna enfermedad mental, y llegado el momento se le consideró poseedor de una santidad casi inconmensurable. El objetivo de este capítulo ciertamente no es ofrecer diagnósticos retrospectivos de los muertos. Y tampoco sugerir que los romanos vivieron en lo que Dodds

denomina la «era de la ansiedad», una «neurosis endógena» causada por «sentimientos de culpa intensos y generalizados»[2]. Mi objetivo es ver lo que las investigaciones modernas sobre salud mental pueden decirnos sobre la no élite en la sociedad romana; examinar la manera, muy diferente a la nuestra, en que los romanos concebían la enfermedad mental; y entender el importante impacto que los fenómenos mentales tenían en las percepciones del mundo de la no élite.

¿QUÉ ES UNA ENFERMEDAD MENTAL?

La mayoría de las personas tiene una imagen del enfermo mental como alguien que sufre alguna forma de locura grave. Sin embargo, la enfermedad mental abarca una amplia gama de desórdenes: ansiedad, depresión, esquizofrenia, trastornos de personalidad y demencia, para mencionar solo algunos de los más conocidos. La cuarta edición del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales,* conocido como DSM IV, es la «biblia» de la psiquiatría moderna[3]. Sus mil páginas contienen descripciones detalladas de los síntomas de todos los trastornos mentales reconocidos. Para hacernos una idea del abanico de enfermedades que abarca, he aquí los títulos clasificatorios que emplea y las principales condiciones que cada área incluye:

1. Desordenes de la infancia, la niñez o la adolescencia: retraso mental, trastornos del aprendizaje, de las habilidades motoras.
2. Delirio, demencia, amnesia y otros trastornos cognitivos.
3. Trastornos debidos a las enfermedades médicas en general (esto es, al deterioro de la salud física).

4. Trastornos relacionados con sustancias, incluidos el alcoholismo y la drogadicción.
5. Esquizofrenia y otros trastornos psicóticos (entre los principales síntomas de la esquizofrenia se encuentran: hablar de forma aparentemente ilógica e inconexa, tener alucinaciones u oír voces, delirios de grandeza o manía persecutoria, indiferencia al entorno social).
6. Trastornos del estado de ánimo: depresión (caracterizada por una pérdida del interés en prácticamente toda actividad, pensamientos suicidas, retraimiento social y falta de energía), episodios maníacos como la euforia.
7. Trastornos de ansiedad: ataques de pánico, agorafobia, otras fobias, trastorno obsesivo-compulsivo (TOC), trastornos por estrés postraumático derivados del servicio militar o algún suceso en extremo estresante como un asalto, una violación, la tortura o los desastres.
8. Trastornos somatomorfos: trastornos con síntomas físicos para los que no hay explicación médica como la histeria y la hipocondría.
9. Trastornos facticios: trastornos inventados para hacerse el enfermo sin que haya incentivos externos que expliquen el fingimiento.
10. Trastornos disociativos: alteraciones de la conciencia, la memoria o la percepción, como la amnesia.
11. Trastornos sexuales y de identidad sexual: diversas parafilias, incluidos el fetichismo, el frotteurismo, la pedofilia y el sadomasoquismo.
12. Trastornos de la conducta alimentaria: anorexia nerviosa, bulimia nerviosa.

13. Trastornos del sueño.
14. Trastornos del control de los impulsos: cleptomanía, piromanía.
15. Trastornos adaptativos: síntomas emocionales o conductuales significativos en respuesta a factores estresantes psicológicos.
16. Trastornos de personalidad: pautas permanentes de experiencia íntima y de comportamiento que se apartan de forma acusada de las expectativas de la cultura a la que pertenece el individuo, como en el trastorno esquizoide de la personalidad, caracterizado por una expresión emocional restringida y un alejamiento de las relaciones sociales; el trastorno histriónico de personalidad, caracterizado por una emotividad excesiva y la necesidad de llamar la atención; el trastorno antisocial de la personalidad, caracterizado por el desprecio y la violación de los derechos de las demás personas.

En Estados Unidos, la tasa de prevalencia vital de los trastornos psiquiátricos es del 48 por 100, lo que significa que casi la mitad de la población sufre de un trastorno mental reconocible en algún momento de su vida. La tasa de prevalencia a lo largo de un año llega hasta un 30 por 100, prácticamente igual que en el Reino Unido. De ese 48 por 100, el 56 por 100 padeció dos o más trastornos. Los trastornos con mayores incidencias fueron la depresión (17,10 por 100), el alcoholismo (14,10 por 100), la fobia social (13,30 por 100) y las fobias específicas (11,30 por 100). Por tanto, es posible considerar que enfermedad mental es una etiqueta genérica para una amplia gama de enfermedades que incluyen inestabilidad afectiva o

emocional, disfunciones conductuales y disfunciones o discapacidades cognitivas[4].

La salud mental es un concepto relacionado con el bienestar emocional y psicológico de las personas. Por buena salud mental se entiende un estado en el que las personas están en condiciones de utilizar sus capacidades emocionales y cognitivas, funcionar en sociedad y satisfacer las exigencias normales de la vida cotidiana. La salud mental describe la eficacia con que la gente lidia con el estrés y las relaciones sociales, y qué tan bien se recupera de situaciones difíciles. Entre los factores positivos para la salud mental del individuo se encuentran una autoestima elevada, la inclusión social y el acceso a las redes de apoyo sociales. La salud mental es un continuo y no debería considerarse necesariamente como lo opuesto de la enfermedad mental. La salud mental abarca todo el abanico de estados mentales, desde formas graves de enfermedad como la esquizofrenia o trastornos de ansiedad menores, que a menudo no resultan tan perjudiciales, hasta la ausencia de cualquier disfunción mental destacable.

A pesar de la impresión que pueda haber dado hasta aquí, lo cierto es que no contamos con una definición precisa de enfermedad mental que sea aplicable de forma universal. De hecho, existe un considerable desacuerdo sobre lo que constituye un trastorno mental. No se conoce una explicación general de la causa de los trastornos mentales. Y tampoco hay una cura reconocida. Son cuatro los modelos que conceptualizan las causas de las enfermedades mentales, a saber:

1. El modelo médico

El modelo médico considera la enfermedad mental como una dolencia que tiene una causa fisiológica que es posible

tratar por medios médicos. Para ciertas afecciones se han establecido vínculos genéticos, pero para la vasta mayoría de los trastornos mentales no se ha determinado aún una patología orgánica. Los cerebros de los enfermos mentales siempre lucen exactamente igual que los de las personas cuerdas. En la actualidad, el tratamiento médico de la enfermedad mental trata los síntomas de esta sin tener demasiada conciencia de cuál puede ser su causa subyacente. Los medicamentos que se recetan sencillamente controlan los síntomas, pero no tienen ningún efecto curativo. No obstante, parece claro que algunas personas están predispuestas genéticamente para desarrollar ciertos trastornos mentales y que ciertos factores ambientales pueden desencadenarlos.

2. El modelo psicológico

El modelo psicológico considera que los trastornos mentales son causados por crisis internas, fuerzas e impulsos instintivos poderosos y su represión. El tratamiento consiste en permitir a las personas entender los factores involucrados en la represión de estas fuerzas. Este modelo considera que las mismas fuerzas internas impulsan a todas las personas en todas las culturas de todas las épocas. Algunos de los trastornos mentales que son consecuencia de la represión de estas fuerzas han sido bautizados a partir de personajes de la tragedia griega, como Edipo. Para muchos críticos, esto es sencillamente un mito moderno basado en uno antiguo.

3. El modelo de la antipsiquiatría

Absolutamente contrario es el modelo de quienes han considerado el trastorno mental como obra de una ficción social, entre quienes destaca Michael Foucault[5]. La locura se entiende aquí como una construcción social que refleja la imposición de normas arbitrarias dentro de una sociedad

particular. Por ejemplo, una definición de enfermedad mental la describe como «una desviación significativa de los estándares de conducta considerados por lo general normales por la mayoría de personas de una sociedad»[6]. Esta es una definición social, la enfermedad como una conducta que contraviene y hace caso omiso de normas que la sociedad da por sentadas, pero parece aplicable a toda forma de comportamiento excéntrico. La enfermedad mental se convierte entonces en una justificación y un método para que la sociedad confine a aquellas personas cuyo comportamiento le resulta inaceptable. El hecho de que se etiquete ciertas actividades o actitudes como mentalmente desviadas depende de quién tiene el poder para imponer las normas. Más allá de aquellos casos en los que el cerebro ha sufrido daños reales, no existe ninguna patología mental subyacente que justifique semejante tratamiento; se trata simplemente de un acto cultural que refleja todas las desigualdades y tensiones que caracterizan a una cultura en particular.

Desde este punto de vista, incluso trastornos graves como la esquizofrenia pueden interpretarse como una respuesta cuerda a un mundo enloquecido. Para el individuo, la locura es una forma de disociarse del entorno opresivo en el que se encuentra. La profesión psiquiátrica se convierte en una industria autosuficiente que impone una ideología normalizadora y represiva mediante la medicalización del comportamiento desviado. Los psiquiatras no son otra cosa que instrumentos de la estructura de poder. Las objeciones a esta concepción de la enfermedad mental se centran en el hecho de que en todas las sociedades la mayoría de los trastornos graves tienen pautas de comportamiento muy similares y son reconocidos como problemáticos.

El modelo del estrés social es una especie de combinación de las tres perspectivas anteriores. Reconoce que la enfermedad mental no debe pensarse solo como un atributo del individuo y su patología cerebral particular, puesto que también es una experiencia social. Parte de la observación elemental de que «los trastornos no se distribuyen de manera uniforme en toda la sociedad, sino que se presentan con mayor densidad en unos estratos sociales que en otros»[7]. Por lo general, existe una correlación inversa con el estatus socioeconómico. Los diferentes grupos sociales están expuestos a diferentes condiciones sociales según su sexo, su estatus, su edad y su riqueza, y estas condiciones tienen un efecto significativo sobre su nivel global de salud mental. Esto no significa negar que los factores biológicos sean, con frecuencia, la principal influencia en la salud mental de un individuo. En lugar de ello, esos factores personales se apartan a un lado pues se los considera más útiles para explicar las diferencias individuales que las diferencias sociales. La anormalidad se interpreta como un subproducto de todas las sociedades, pero también como resultado en especial de aquellas que favorecen a determinados grupos por delante de otros, pues esta estratificación tiene como consecuencia la intensificación de los factores estresantes sociales a los que están sometidos los individuos de los grupos menos favorecidos. Estos factores estresantes pueden afectar o saturar los mecanismos que cada individuo emplea para hacer frente a sus problemas, los trastornos mentales y la mala salud mental en general son el resultado de ello. Las respuestas de la sociedad a estos trastornos mentales pueden variar de forma considerable; incluyen procesos como la estigmatización, la fijación de límites o el confinamiento. Las consecuencias de un trastorno mental para el individuo

pueden ser muy diferentes de una sociedad a otra.

¿Podemos aplicar cualquiera de estos modelos al mundo romano? ¿Son los trastornos mentales estados objetivos que podemos analizar de acuerdo con criterios universales incluso cuando comparamos grupos de diferentes culturas? O, por el contrario, ¿es la enfermedad mental una construcción social? Resulta claro que las fuerzas sociales, económicas y culturales influyen todas ellas en la forma en que se define la enfermedad mental. Los cambios del DSM I al DSM IV reflejan este hecho, como demuestra el que originalmente se clasificara la homosexualidad como un trastorno mental[8]. Las tasas de prevalencia citadas antes son muy variables, y dependen de factores como el origen étnico o la nacionalidad. Por ejemplo, la tasa de prevalencia vital para la depresión grave es 17,1 por 100 en Estados Unidos, pero solo del 2,9 por 100 en Corea del Sur. La tasa de prevalencia vital para cualquier trastorno mental, un 48 por 100 en Estados Unidos, es de apenas el 25 por 100 en el Líbano y del 13 por 100 en la China urbana[9]. Además, el desarrollo mismo de la psiquiatría ha hecho que el sistema de clasificación sea cada vez más sofisticado. Los términos originales se han reemplazado con etiquetas de aspecto más científico, así la evocadora *folie a deux,* aplicada a los delirios colectivos de las multitudes, se ha convertido en «trastorno psicótico compartido». Con todo, otros términos se han mantenido: hacerse el enfermo sigue siendo hacerse el enfermo, en inglés, *malingering,* una palabra cargada de fuerza moral muy apropiada para una sociedad centrada en el trabajo como la estadounidense. ¿Por qué no «trastorno de evasión laboral» o simplemente «escaquearse»? Asimismo, ha habido una proliferación de trastornos, desde apenas cerca de una docena a comienzos del siglo XX, a ciento seis en el DSM I, publicado en 1952, y doscientos noventa y

siete en el DSM IV. Apuesto sin dudar a que cuando se publique el DSM V esa cifra no se habrá reducido. Esto puede atribuirse en parte a un mejor diagnóstico. Después de décadas de investigación, los psiquiatras saben mucho más acerca de los factores involucrados en la salud mental. Acaso hay más estrés en el mundo, y tipos de estrés más variados, y ello se ha traducido en nuevas formas de trastorno mental. Pero también hay cierto sentido gremial: hoy existe un cuerpo de profesionales con un interés creado en legitimar su estatus, y ello puede conducir a la sobremedicalización[10]. En la actualidad es posible analizar como trastorno mental todas las excentricidades del comportamiento. En mi caso, creo padecer de un «trastorno de la expresión escrita» (mala caligrafía), y la mayoría de los niños que he conocido podrían ser etiquetados como casos del «trastorno de la conducta negativista y desafiante», que abarca los actos desafiantes de los niños como los berrinches o el ponerse fastidiosos, enfadados o rencorosos[11].

Cuando el *Titanic* se hundió en las gélidas aguas de las costas de Terranova, las dos mil doscientas personas que iban a bordo o bien murieron por hipotermia o permanecieron sentadas a salvo en los botes salvavidas. Casi el 70 por 100 de los pasajeros murió. La ética del «mujeres y niños, primero» hizo que, proporcionalmente, más mujeres sobrevivieran. Sin embargo, mientras el 45 por 100 de las pasajeras de tercera clase murió, en la segunda clase solo lo hizo el 16 por 100 y en la primera clase apenas un 3 por 100[12]. Esto es una demostración de que el estatus social y económico con frecuencia tiene implicaciones significativas para el bienestar personal. En casi todas las sociedades se ha hallado una correlación positiva entre riqueza y salud física. Y lo mismo es cierto de la salud mental. Ya en 1820,

Burrows advirtió una relación entre las admisiones en los asilos mentales de Bristol y las malas cosechas. Jarvis, en 1885, halló una relación entre la pobreza y la locura en Estados Unidos[13]. Hoy existe un corpus de pruebas sólido que revela un vínculo inverso entre el estatus social y económico y los niveles de salud mental[14]. El ordenamiento social expone a ciertos grupos a niveles de estrés mucho más elevados que a otros, al mismo tiempo que limita su acceso a factores que aliviarían esta situación. Por ejemplo, los niveles de esquizofrenia son más altos entre las clases bajas que están sometidas a las mayores presiones y poseen menos recursos para enfrentarlas. Es posible que haya aquí algo de «conteo doble» en la medida en que los grupos más desfavorecidos contienen también aquellos individuos que han descendido en la escala social debido a sus problemas de salud mental. Ciertos grupos pueden encontrar situaciones particulares excepcionalmente estresantes. Scheper-Hughes estudió cuán patogénica podía ser para los jóvenes solteros las duras y sombrías condiciones de vida en la Irlanda rural[15]. Los trastornos mentales también se concentran en los grandes centros urbanos y en los estratos menos educados y más pobres: «Independientemente del tiempo y el lugar, un estudio tras otro han confirmado esta pauta general»[16]. Grupos con estatus diferentes también tienden a sufrir tipos diferentes de trastorno mental. Los pobres padecen esquizofrenia y trastornos de la personalidad; los ricos, en cambio, tienden a manifestar más trastornos de ansiedad. Los débiles tienden a abrigar una creencia fatalista de que están a merced de fuerzas externas, desconfiar de los extraños y ver sus vidas como algo fuera de su control. Quienes sienten que carecen de control sobre sus vidas tienden a mostrar índices de depresión más elevados.

Los roles sociales también tienen un importante impacto en la salud mental y el estrés con frecuencia se expresa de manera diferente. Mientras que el sexo parece tener poco impacto en las tasas globales de enfermedad mental, los hombres y las mujeres sufren tipos de desórdenes muy distintos. La incidencia de trastornos del estado de ánimo como la depresión y la ansiedad tiende a ser mayor entre las mujeres, mientras que entre los hombres son más comunes los trastornos relacionados con el abuso de sustancias y los defectos de personalidad. Existe una fuerte correlación entre la baja calidad del matrimonio y una mala salud mental, en especial para las mujeres. Los factores laborales están estrechamente relacionados con la enfermedad mental en los hombres. Todas estas tendencias de género obviamente reflejan las preocupaciones económicas y sociales de la sociedad moderna orientada al trabajo, y no podemos esperar que se den de igual forma en el mundo romano. Sin embargo, todo esto sugiere que en una sociedad obsesionada con el estatus, las preocupaciones alrededor de este tenían que tener un impacto importante en la salud mental de los romanos.

Tanto los sucesos graves y traumáticos como las violaciones, los combates militares o los asaltos violentos, así como el estrés crónico tienen como consecuencia niveles de enfermedad mental significativamente más altos. No obstante, existen amortiguadores que pueden aliviar el efecto de estos factores sobre el individuo: una autoestima elevada, relaciones sólidas, la percepción de poseer el control de nuestras vidas. Y de igual modo, existen amplificadores: la ira, la desesperanza, la represión, los acontecimientos familiares traumáticos durante la primera infancia, la vergüenza, la muerte, la violencia y el alcohol son todos factores que empeoran el impacto de los estresantes crónicos

graves. Existe una comorbilidad sustancial entre la salud mental y la salud física. Cuanto peor es el estado físico del individuo, menores son las posibilidades de que sea capaz de lidiar bien con situaciones estresantes. Como señala el DSM IV, el término «mental» implica una distinción con «físico» que es un «anacronismo reduccionista del dualismo mente-cuerpo»[17]. Hay mucho de físico en la enfermedad mental.

¿Qué se entiende exactamente por estrés? La imagen proviene de la ingeniería: la tensión es el estado de un cuerpo resistente sometido a la acción de una fuerza externa. En un contexto social, el estrés puede interpretarse como el resultado de las condiciones que suponen una amenaza para el individuo, o como el efecto derivado de situaciones socioeconómicas difíciles que socavan la capacidad del individuo para arreglárselas. No hay un acuerdo sobre qué constituye un factor estresante, en particular con relación a los estresantes crónicos y el grado de severidad que necesita exhibir para ser clasificado como tal. No solo los acontecimientos dramáticos son causa de problemas de salud mental; con frecuencia es la repetición de sucesos mundanos lo que corroe la capacidad del individuo para hacer frente a sus problemas. Lidiar con sucesos graves estresantes requiere una capacidad de adaptación considerable por parte del individuo. Sin embargo, no todas las personas reaccionan de la misma forma: algunas personas parecen casi inmunes a las conmociones, mientras que otras son en extremo sensibles. En la susceptibilidad a la enfermedad mental no solo inciden los factores sociales, sino también la complexión individual y los recursos personales.

Cuanto más bajo en la escala social se sitúa un individuo, más altas serán la frecuencia y las dimensiones de los factores estresantes a los que se enfrente. Pero además

tendrá acceso a menos recursos que puedan servir de amortiguadores. El resultado esperable de ambos hechos es una tasa significativamente más elevada de trastornos mentales. Los aspectos sociales de una mala salud mental son complejos e involucran muchos factores. Las personas reaccionan de maneras diferentes al mismo conjunto de factores estresantes. Con frecuencia, lo que abruma la capacidad de manejar la situación es tanto la velocidad del cambio como lo indeseable del acontecimiento. Es por esta razón que la viudez se considera especialmente estresante.

La «escala de reajuste social» se elaboró a partir de encuestas para determinar cómo la gente percibía ciertos acontecimientos estresantes. La muerte de un cónyuge se encuentra en la parte más alta de la clasificación con un puntaje de 100. Otros de los acontecimientos incluidos son: divorcio 73, muerte de un familiar cercano 63, heridas o enfermedades 53, pérdida del empleo 47, cambio en la situación financiera 38, problema con los parientes políticos 29 y vacaciones en familia 13. A medida que los individuos se enfrentan a diferentes situaciones estresantes de este tipo, el puntaje total y la presión se acumulan y, llegado el momento, las personas se resquebrajan según cuáles sean sus recursos y con qué redes de apoyo cuentan.

Si la enfermedad mental fuera por completo una construcción cultural, no tendría sentido usar el modelo del estrés social para el caso de Roma. Sin embargo, hay pruebas sólidas de que las desigualdades socioeconómicas empeoran de forma significativa los niveles grupales de salud mental. Mi hipótesis es que en el mundo romano los estresantes sociales corroían gravemente la salud mental de la población en general. Además, el grado de esos factores estresantes aumentaba de forma sustancial para los grupos de menor

estatus como consecuencia de la excesiva estratificación de la sociedad romana. Por tanto, tenemos razones para esperar que la no élite sufriera de un nivel muy bajo de salud mental, de la misma forma que una ingesta alimenticia de baja calidad hacía que sufriera de una pobre salud física.

FACTORES ESTRESANTES EN LA SOCIEDAD ROMANA

Roma era «una sociedad más irremediablemente expuesta a la muerte que incluso el país subdesarrollado más afligido del mundo moderno»[18]. Antes hemos visto que la elevada tasa de mortalidad infantil implicaba que quizás un tercio de los niños morían antes de cumplir un año, y la mitad antes de cumplir cinco. Las personas de todas las clases estaban expuestas a la muerte desde una edad temprana. Un romano medio podía esperar ver morir en el curso de su vida a un par de hermanos, uno de sus padres, o ambos, varios tíos y tías, así como a numerosos primos y amigos. Esto no solo lo sometía a experiencias de estrés agudo frecuentes, sino que además le privaba de muchas de las redes de respaldo familiar que de otro modo habrían podido funcionar como amortiguadores. No debemos asumir que por el solo hecho de ser más frecuente entonces que hoy, la muerte afectaba menos a los romanos, aunque es muy posible que hubieran desarrollado mejores mecanismos para lidiar con ella y aliviar el estrés que causaba.

En el caso de las mujeres, uno de esos mecanismos acaso haya sido el de limitar el vínculo emocional con los niños hasta que hubieran superado el primer mes de vida, una etapa crítica en la que los bebés eran particularmente vulnerables a las enfermedades y las infecciones, o hasta confirmar que sus maridos habían decidido que los conservarían en lugar de exponerlos. Esta es una estrategia que, según halló Scheper-Hughes, se empleaba en los

barrios bajos de Brasil, donde funcionaba una especie de ética de bote salvavidas[19]. Es posible que a esto se aludiera en una opinión jurídica en la que se declara que «los niños mayores de seis años pueden llorarse durante un año, los niños menores de seis durante un mes»[20]. Había al menos una expectativa social de que la gente no debía llorar a los niños pequeños en la edad de mayor riesgo de la misma forma en que se lloraba a los niños mayores. La existencia de la exposición y el infanticidio como tácticas de uso habitual quizás sea también un reflejo de un distanciamiento emocional de los niños recién nacidos. Fírmico Materno analiza una carta astral que, según dice, habla de niños que «morirán en el umbral de la vida, o se les negará el alimento vital en sus primeros pasos, o serán expuestos por una madre obstinada»[21]. ¿Es la madre obstinada porque está emocionalmente unida a su bebé? ¿O es su obstinación lo que la hace exponer al niño? Séneca cuenta de una madre que se compadece de un mendigo al preguntarse si podría ser el hijo al que expuso, lo que no sugiere una mentalidad indiferente[22]. Algunas madres sentían relativamente poco por su prole: de una se dice que «no sentía por su hijo ese anhelo y afecto que como un fuego consume a otras madres»[23]. Otras se nos presentan casi sumidas en la angustia. Una mujer egipcia llamada Isidora escribió a su hermano y marido, como era práctica habitual en Egipto, rogándole que volviera a casa junto a su hijo enfermo. La angustia de la madre se revela en el cambio de sintaxis y las frases entrecortadas: «Haz lo que sea, posponlo todo, y ven, preferiblemente mañana. El bebé está enfermo. Está delgado. Han pasado ya doscientos días desde que te fuiste. Temo que muera en tu ausencia. No lo dudes: si muere en tu ausencia, prepárate para la posibilidad de encontrarme ahorcada»[24]. Parece ser que los padres, por lo menos, eran

perfectamente capaces de tomar decisiones de vida o muerte acerca de sus hijos recién nacidos, de modo que es de suponer que estuvieran mejor preparados para enfrentarse a su muerte. Una estrategia era recurrir al humor negro como forma de distanciarse de la muerte. El *Philogelos* cuenta un chiste acerca de un cerebrito que, justo tras haber enterrado a su hijo, se encuentra por casualidad con el maestro de este: «Lamento que mi hijo no haya ido hoy a clase», se excusa, «verá usted, está muerto»[25].

La vida de la no élite exigía un alto precio al cuerpo. El análisis de esqueletos de individuos de estatus bajo en la Tarraco romana (hoy Tarragona) indica «una elevada tasa de mortalidad infantil, que la mayoría de estos individuos "modestos" estaban dedicados a actividades físicas extenuantes y que pocos llegaron a la vejez»[26]. Eran los «pobres desdichados, sus cuerpos lastrados con el esfuerzo cotidiano», que predijo Fírmico Materno[27]. Lo que caracterizaba los cuerpos de la élite era, en cambio, que no tenían que realizar trabajos manuales[28]. El hambre, las crisis alimentarias, la malnutrición episódica y la desnutrición endémica intensificaban el estrés físico de la no élite[29]. Todo esto tenía como efecto el debilitamiento de la capacidad ya precaria de los individuos para lidiar con los estresantes psicológicos. El hambre misma tiene efectos psicológicos, pues produce depresiones, mareos, irritabilidad y cambios de ánimo. La comorbilidad implica que hemos de esperar encontrar una mala salud mental allí donde encontramos una mala salud física y viceversa: incluso el obispo Sinesio de Cirene se quejaba de que «la debilidad corporal ha seguido al sufrimiento mental. El recuerdo de mis hijos difuntos consume mis fuerzas poco a poco»[30].

Los factores estresantes económicos eran abundantes y

se intensificaban en el caso de los más vulnerables al empobrecimiento. Los oráculos nos muestran el tipo de cuestiones que la no élite consideraba lo bastante estresantes como para necesitar orientación y seguridad: las deudas, las aventuras y los acuerdos comerciales. Sin embargo, caer en la indigencia era el mayor motivo de ansiedad. La muerte y la pobreza se solapaban aquí porque con frecuencia era la muerte del cabeza de familia lo que precipitaba a quienes dependían de su salario en la penuria, además de debilitar la estructura de apoyo que la familia podía proporcionar. Los pobres vivían «privados de todo lo imprescindible, sin medios para sustentarse cotidianamente. Mendigan su sustento […] Sus cuerpos son enfermizos. Sufren de heridas infectadas o humores malignos bajo la piel que atacan sus articulaciones»[31]. Deslizarse escala de riqueza abajo era suficientemente aterrador: el astrólogo Doroteo pronosticaba que una reducción perjudicial del sustento traería «aflicciones y agonía»[32]. El estrés causado por la pérdida de los ingresos «a menudo fomenta revoluciones entre el pueblo», que «manifiesta hostilidades estúpidas, es poco razonable, y posee un carácter que raya con la locura»[33]. Pero derrumbarse en la pobreza era una experiencia en verdad pavorosa: «Él abundará en calamidades, las desgracias en sus propiedades le alcanzarán hasta que todo lo que posee haya desaparecido, y se sentirá asustado, perplejo, obsesionado por delirios»[34]. La pobreza lanzaba un asalto general sobre la salud física y mental de la gente, a tal punto que, «oprimidos por el peso de la pobreza pasarán toda su vida casi desnudos y vestidos con harapos», «debido a los tormentos del cuerpo y la mente no vivirán el tiempo que les corresponde»[35].

Tanto la vida rural como la vida urbana tenían un

impacto psicológico sobre la no élite. La ciudad dejaba a la gente expuesta al crimen y la vida en condiciones de hacinamiento, si bien ofrecía una compensación en términos de más variedad de empleos y mayores oportunidades de trabajo. Un testimonio menciona una habitación en la que vivían dieciséis personas[36]. El hacinamiento puede considerarse tanto una experiencia subjetiva como objetiva. Los romanos pertenecientes a la no élite muy probablemente tenían menores expectativas en lo referente al espacio y la privacidad, de modo que acaso se sentían menos afectados por vivir en hogares con una alta densidad de ocupantes. Las investigaciones modernas sugieren que tanto el hacinamiento subjetivo como el objetivo tienen una estrecha correlación con una mala salud mental, principalmente debido a la escasa calidad de las relaciones y el pobre cuidado infantil que fomentan tales condiciones de vida. Además, quienes carecen de espacio tienden a carecer de todo lo demás. Por tanto, esta era gente con muy pocos recursos de los cuales echar mano en caso de situaciones de estrés agudo. Por su parte, la vida en las zonas rurales tiende a hacer que la gente se sienta aislada y estancada en una existencia rutinaria, pero le proporcionaba un mejor apoyo en forma de un grupo social más integrado. Con todo, estas sociedades conservadoras pueden ser sofocantes. Roma tenía también un elevado número de migrantes por razones económicas. Los inmigrantes tienden a tener peor salud mental debido a la debilidad de sus redes de apoyo social, las experiencias traumáticas de la migración o las que fueron su causa (como, por ejemplo, el desalojo forzoso), las ocupaciones de bajo estatus que realizan, los problemas de integración en su nuevo hogar y los problemas derivados de la nostalgia que les produce el lugar que dejaron atrás[37].

El servicio militar puede ser excepcionalmente

traumático, en particular si implica verse expuesto a situaciones con peligro para la vida, heridas o situaciones extremas de combate. Hopkins calcula que a comienzos del siglo II a. C. más del 50 por 100 de los ciudadanos varones romanos prestaban servicio en el ejército durante alrededor de siete años por término medio. Bajo Augusto, quizás una sexta parte de todos los ciudadanos varones italianos realizaba el servicio militar durante veinte años[38]. La interminable serie de guerras sangrientas que los romanos libraron durante la República con el fin de adquirir su imperio es bien conocida. Por tanto, un porcentaje significativo de los varones del populacho se habría visto expuesto a acontecimientos en extremo traumáticos como el combate cuerpo a cuerpo. La camaradería de la vida militar es un factor que puede aliviar significativamente el estrés de los soldados durante el servicio activo.

Por desgracia, esto también hace que les resulte difícil adaptarse luego a la vida civil y muchos terminan teniendo problemas con el alcohol y otras adicciones, o sin hogar, o ambas cosas. Por supuesto, es posible que colectivamente los romanos fueran una pandilla más dura que la mayoría, pero la exposición a niveles elevados de estrés propios del combate muy probablemente tuvo como resultado problemas de salud mental significativos para muchos individuos que carecían de los recursos para hacerles frente. De hecho, en el Bajo Imperio algunos varones estaban dispuestos a llegar hasta la automutilación con tal de evitar el servicio militar[39].

Las actividades militares podían también ser particularmente estresantes para los provinciales que participaban en ellas. Procopio evoca el atroz sufrimiento de los pobres durante la guerra, en la que se convertían en

víctimas inocentes de la política del poder, obligados a comer hierba y pan hecho con bellotas, padeciendo hambre hasta que su piel se marchitaba y se volvía negra, sus rostros rígidos con «una especie de mirada enloquecida espantosa»[40]. Las rebeliones se aplastaban con brutalidad implacable. El miedo fue siempre un componente fundamental del dominio romano, y los militares actuaban como pequeños señores[41]. Una inscripción del norte de África registra la petición formulada al emperador Cómodo por los arrendatarios de una propiedad imperial, a los que, pese a ser ciudadanos, los militares locales habían «golpeado con varas y porras» y obligado a trabajar para ellos[42]. Su petición fue atendida, así que podían considerarse afortunados. Otros que se vieron enredados en el sistema legal romano terminaron siendo flagelados, como san Pablo, o torturados. Séneca evoca el terror que creaba la amenaza de la tortura[43]. En el Evangelio de Marcos, la historia del endemoniado de Gerasa nos habla de un «hombre con un espíritu inmundo, que moraba en los sepulcros y a quien nadie podía ya tenerle atado ni siquiera con cadenas […] Y siempre, noche y día, andaba entre los sepulcros y por los montes, dando gritos e hiriéndose con piedras»[44]. Y cuando Jesús llega para expulsar al demonio que le atormenta, ¿cuál es el nombre de este? Legión. Judea era en ese tiempo una provincia nueva y rebelde, y parecía natural equiparar las legiones romanas, que estaban causando tantísimo sufrimiento colectivo, con la angustia mental de un individuo[45].

Lidiar con los desastres naturales era tan difícil entonces como lo es en la actualidad. La preocupación por su salud fue un factor constante en la vida del orador Libanio, después de haber sido alcanzado en dos ocasiones por

rayos[46]. La conmoción que le produjo la muerte de un amigo, un tío y su madre en un terremoto en Nicomedia le dejó el cabello blanco[47]. Las hambrunas eran períodos de gran ansiedad y estrés colectivos que activaban animosidades profundamente arraigadas, en especial entre el pueblo y las élites locales. Desde la perspectiva de la no élite, el peor efecto de los desastres era que los pobres con frecuencia eran quienes sufrían las peores consecuencias durante mayor tiempo. Una hambruna, por ejemplo, podía obligarlos a agotar todas sus reservas, venderlo todo y mudarse, un proceso del que tardarían mucho tiempo en recuperarse. El estrés por motivos medioambientales también asumía formas menos espectaculares: los pequeños accidentes eran comunes en el negocio de la construcción, así como los incendios, los atracos y los robos lo eran en la vida cotidiana. Las enfermedades causaban una ansiedad considerable para todos los miembros de la sociedad, a juzgar por el contenido de los oráculos y los exvotos que se ofrecían a los dioses en gratitud por la recuperación.

Los oráculos y las maldiciones también nos hablan, como hemos visto en el capítulo anterior, acerca de la rivalidad, la competitividad y la envidia intensas que la sociedad romana podía engendrar. El estatus era un gran motivo de preocupación y el hecho de que la gente sintiera la necesidad de buscar el consejo divino a propósito de cuestiones como la herencia, las relaciones matrimoniales o los vecinos demuestra el estrés que todo ello causaba. Las enormes diferencias de estatus a lo largo de la sociedad también obligaban a la no élite a mostrar diferencia y reprimir sus verdaderos sentimientos ante cualquier tratamiento humillante de que fueran objeto por parte de sus superiores sociales. En un estudio fascinante sobre el suicidio en la Antigüedad, se halló que «el desprestigio en

general era un importante motivo en los suicidios testimoniados en el mundo antiguo»[48].



5. Detalle del Arco de Marco Aurelio: rostro angustiado de un joven bárbaro capturado.

Aunque esta obra se ocupa principalmente de la élite, resulta claro que la vergüenza de una humillación pública era algo muy sentido. El orador Quintiliano describe el caso ficticio de un chico nacido libre que tras ser asaltado sexualmente por otro hombre decide ahorcarse. La cuestión jurídica para Quintiliano es si el agresor es el causante de su muerte[49]. Desde nuestro punto de vista, es importante señalar que en este caso el suicidio se consideraba una respuesta verosímil. Como ocurría con las mujeres violadas, la víctima cargaba con la vergüenza de la violación[50]. Es

posible que el incesto fuera común con tantísimas familias hacinadas en alojamientos pequeños, y este conllevaba un trauma psicológico terrible: «Una mujer soñó que de su pecho brotaban unas espigas de trigo que se doblaban y entraban en su vagina. Por algún accidente, tuvo sin ser consciente relaciones sexuales con su propio hijo. Después cometió suicidio y tuvo una muerte desgraciada»[51]. La «tierna jovencita» que moría después de sufrir un aborto no despertaba compasión: mientras la llevaban a la pira funeraria, «todos los que la ven gritan: ¡Se lo merecía!»[52]. Los romanos eran «en extremo sensibles a la vergüenza en la vida», lo que constituía una sanción social poderosa y una forma de obligar a las personas a conformarse a las normas en una sociedad en la que por lo general no había justicia oficial disponible[53]. En una sociedad en la que el estatus social tenía un valor tan alto, la humillación pública probablemente minaba de forma significativa la salud mental del individuo.

La mortalidad infantil estaba alrededor de las trescientas defunciones por cada mil nacimientos en el primer año de vida. En la actualidad, la mortalidad infantil en Occidente es de menos de diez defunciones por cada mil nacimientos. Una de las consecuencias de una tasa de mortalidad tan elevada es que impone una presión social enorme sobre las mujeres para que tengan hijos. Estadísticamente, cada mujer debía parir cinco o seis hijos vivos para que la población se mantuviera estable. Es probable que los riesgos asociados con el parto en una era en que la ayuda médica era muy limitada redujeran la expectativa de vida de las mujeres significativamente por debajo de la de los hombres. Aparte del estrés físico que produce ésa frecuencia de embarazos y partos, las mujeres también se enfrentaban al dolor

emocional que suponía la pérdida de la mitad de sus hijos en los primeros años de vida. El que fueran los maridos los que decidían exponer a los recién nacidos no debía de reportar ningún beneficio psicológico, incluso si la exposición no era necesariamente tan estresante como podríamos imaginar hoy. La necesidad de conseguir que las chicas se reprodujeran con rapidez hacía que la edad media a la que se casaban fuera baja, probablemente a mediados de la adolescencia, a menudo con hombres significativamente mayores[54]. Y hay que tener en cuenta la presión que conlleva ser una esposa joven en un hogar extraño. Una novia fue devorada por el perro guardián de la casa de su marido mientras intentaba huir durante la noche de bodas «temiendo la primera unión amorosa», un terror «común a todas las doncellas». Otra fue desflorada de forma tan brusca por su joven y excitado marido que este se ganó su «odio medroso que sigue a la coacción desnaturalizada»[55]. De hecho, a ambos sexos se los sometía a una elevada presión para que se casaran. El matrimonio era prácticamente universal y se lo consideraba algo necesario para convertirse en un miembro pleno de la sociedad. Sin embargo, como vimos en nuestro examen de los Oráculos de Astrampsico, el matrimonio era cualquier cosa salvo un lecho de rosas. Artemidoro interpreta el sueño en el que un soltero se ve crucificado como anuncio de matrimonio, pues «es un lazo pero no uno sencillo»[56]. Y tampoco la posición de la esposa romana era envidiable: su estatus era bajo; el trabajo, tedioso; el control estaba en manos del marido; y con frecuencia estaba sola. La viudez era todavía peor, pues destrozaba sus fuentes tanto de ingresos como de estatus social. Un poeta varón hace hincapié en el destino de las chicas: «ni siquiera se nos permite ver la luz del día, sino que nos mantienen encerradas en nuestras habitaciones, presas

de pensamientos sombríos»[57]. La esposa estaba sometida a los caprichos del marido. Es probable que la violencia doméstica fuera común en ese entorno. Agustín escribe que «muchas mujeres lucían en sus rostros desfigurados las cicatrices de las palizas» a las que las habían sometido sus maridos; y cuando ellas se quejan a la madre de Agustín, ella les dice que deben pensar en sus tablillas matrimoniales «como los instrumentos a través de los cuales se han convertido en esclavas […] y no ser insolentes con sus amos»[58]. Era natural asociar un acto de adulterio por parte de la esposa con una reacción violenta del marido: de allí que soñar que se golpea a la propia esposa era adverso, pues «significa que ella está cometiendo adulterio»[59]. La mayoría de las mujeres estaban tan intimidadas que sufrían en silencio; como la esposa que es «sometida a toda clase de ultrajes por su marido», pero «posee un carácter tan mesurado que soporta con paciencia esos ultrajes hasta el último día de su vida»[60].

A las esposas se las presionaba para que fueran castas y obedientes: «Si un hombre sueña que tiene una relación sexual con su esposa y que ella se entrega de buen grado, de forma sumisa y sin rechazar la unión, es bueno para todos por igual»[61]. Se esperaba además que reprimieran sus verdaderos sentimientos: «Una esposa no debe tener emociones propias sino que debe compartir la seriedad, la alegría y la melancolía de su marido»[62]. De forma similar, Agustín relata que su madre «servía a su marido como si fuera su amo […] Incluso soportaba sus infidelidades sexuales con tanta paciencia que nunca llegó siquiera a reñirle por este motivo»[63]. Esto reflejaba el peso del trabajo emocional que la sociedad romana imponía a sus mujeres, como una extensión en apariencia natural de la división

tradicional del trabajo[64]. Se esperaba que las mujeres gestionaran sus sentimientos para producir una exhibición pública apropiada. Esto requería en unas ocasiones mostrar deferencia; en otras, estallidos de emoción vigorosos. El obispo Sinesio relata que cuando veían atacar al enemigo, las mujeres reaccionaban chillando, golpeándose el pecho y arrancándose el pelo[65]. La pena, en particular, se consideraba una tarea femenina. Los códigos del dolor asignaban a las mujeres largos períodos de duelo ritual, que se prolongaban mucho después de que el funeral hubiera tenido lugar. La carga que suponía la labor de doliente ayudó a conducir a algunas mujeres al suicido mediante el método de negarse a comer[66]. El trabajo emocional de este tipo ponía el cuerpo y la mente de la mujer al servicio del cuerpo político, para el que producían sentimientos que mantenían el *statu quo*. No obstante, por sí mismos, los sentimientos femeninos se consideraban irracionales y de escasa importancia. Como veremos al ocuparnos de los esclavos, cuanto menor era el estatus de un grupo en la sociedad romana, tanto más se desacreditaban sus sentimientos. Es imposible esperar que todo esto fuera benéfico para el bienestar mental de los individuos.

Los niños también eran víctimas de abusos físicos. Las palizas eran frecuentes. Y aunque podría pensarse que estaban en alguna medida acostumbrados a la violencia, «El sueño» de Luciano sugiere que no era así. A los trece años, aproximadamente, cuando se le envió por primera vez con su tío para que aprendiera a ser escultor, se le golpeó con una vara por romper una plancha: «Escapándome de allí, llego yo a las puertas de mi casa dando suspiros y con los ojos bañados en lágrimas; les cuento el episodio de la vara, al tiempo que les iba enseñando los cardenales y acusaba a mi

tío de gran crueldad […] cuando llegó la noche me dormí bañado aún en lágrimas y pensando en la vara»[67]. Con todo, semejante brutalidad también podía ser motivo de risa. El *Philogelos* contiene el siguiente chiste: «Un aprendiz torpe empezó a llorar cuando su maestro le ordenó cortarle las uñas a un caballero. Cuando este último le preguntó por qué lloraba, el aprendiz respondió: "Lloro porque estoy asustado. Sé que le haré daño, sé que usted me hará daño y sé que encima mi maestro me dará una paliza"»[68]. El caso más extremo de abuso infantil lo tenemos en la descripción que Séneca nos ofrece de los hombres que se ganaban la vida criando expósitos, mutilándolos y mandándolos a mendigar[69]. Es de esperar que los métodos romanos para la socialización de los niños fueran una fuente de problemas de autoestima importantes. Sin embargo, esto era algo en lo que la sociedad romana no se diferenciaba de otras en el mundo preindustrial.

Los altos índices de mortalidad femenina, en especial de esposas jóvenes como consecuencia de complicaciones durante el embarazo o el parto, hacía que las madrastras fueran algo normal. Estas se hicieron tristemente célebres por el trato severo que infligían a los hijos de la anterior esposa. Una madrastra «nunca amaña a sus hijastros por inclinación o elección»[70]. Se daba por sentado que la madrastra repartía la comida dentro de la familia de tal manera que sus propios hijos resultaran favorecidos: «prodiga afecto en la crianza de los hijos que ha engendrado, pero celosamente odia a los producidos por las contracciones de otra. Además, recorta las raciones de estos últimos para darle más a los propios»[71]. Cuando en la fábula de Esopo se pregunta al hortelano que riega sus plantas por qué las hortalizas silvestres son más robustas que las que cultiva él

mismo, este responde: «Porque para unas la tierra es una madre y para las otras, una madrastra»[72].

En el fondo de la pirámide social romana se encontraban los esclavos. La sociedad romana tenía un número sustancial de esclavos, y es posible que alrededor de un cuarto de la población italiana tuviera un estatus servil[73]. Bradley ha señalado que la vida de un esclavo no era demasiado diferente de la de un asno: una vida de palizas, trabajo duro y comida escasa, así como de abusos sexuales, sin apenas derechos o estatus[74]. Si se presentaban ante los tribunales, así fuera como testigos, se los torturaba para garantizar que su testimonio era fiable. Sometidos a un régimen embrutecedor, su humillación psicológica era total. Los esclavos no eran más que «herramientas articuladas»[75].

Se esperaba que incluso los recios se mostraran naturalmente sumisos, y sus amos sentían la necesidad de recordárselo con frecuencia y de modo enérgico. La forma en que se los trataba podía ser asombrosamente brutal. Diodoro Sículo describe a los esclavos que trabajaban en las minas como sujetos «físicamente destruidos […] obligados por los latigazos de sus supervisores a soportar las penalidades más espantosas»; a menudo, «rezan pidiendo la muerte debido a la magnitud de su sufrimiento»[76]. La violencia se convertía en una cuestión rutinaria: una inscripción de Puteoli recoge el precio estándar de una flagelación: cuatro sestercios (aproximadamente el precio de diez kilos de trigo), lo que incluía una horca para atar al esclavo[77]. Soñar con carne de ternera era malo para los esclavos, «pues tanto las correas como los látigos están hechos de cuero de buey»[78]. «¿Qué razón hay», se pregunta el filósofo Séneca, «para que yo castigue con azotes y cadenas una respuesta un poco altiva de mi esclavo, un gesto

un poco rebelde y una murmuración que no llega hasta mí?» «¿Por qué nos apresuramos a azotarlo inmediatamente, a quebrarle enseguida las piernas?»[79]

El abuso físico podía llegar a tener una crueldad casi cómica: en una ocasión el emperador Adriano le sacó un ojo a un esclavo con su pluma. Galeno afirmaba que «nunca he puesto mis manos sobre un sirviente, una disciplina que también practicaba mi padre, quien con frecuencia reprendía a sus amigos por las magulladuras que se hacían en las manos al golpear a los sirvientes en los dientes». Solo con que hubieran esperado a que su ira amainara, continua, podrían «infligir la cantidad de golpes que desearan, llevando a cabo la tarea de acuerdo con su juicio. Se sabe incluso de algunos que usan no solo los puños sino también los pies contra los sirvientes, o los apuñalan con el lápiz que por casualidad tienen en la mano». Un amigo de Galeno, un «hombre valioso», tenía tan mal carácter que «regularmente usaba sus manos con sus sirvientes, y en ocasiones también sus piernas; más frecuente, sin embargo, era que los atacara con una correa de cuero, o con cualquier objeto de madera que tuviera a mano»[80]. Para la mayoría de los romanos, el hecho de que algunos «agotaran a sus propios esclavos mediante el hambre, la tortura, la enfermedad o el esfuerzo constante»[81], no implicaba en absoluto que estuvieran incidiendo en el ser íntimo de los esclavos: «lo que arruina al esclavo es su propia naturaleza maligna, no la crueldad del amo»[82]. Los amos superaban con facilidad cualquier remordimiento de conciencia que pudieran sentir: «Si uno lamenta haber dado un golpe, bien sea que lo haya infligido con la mano o mediante un proyectil, y en el acto se escupe en la palma de la mano que causó la herida, el resentimiento de la víctima se alivia de inmediato»[83]. No había ninguna

necesidad de pedir disculpas.

Los abusos sexuales abundaban. De hecho, soñar que se tenían relaciones sexuales con los propios esclavos era favorable porque significaba que el soñador «derivará placer de sus posesiones»[84]. Los embarazos indeseados entre las esclavas eran, lo bastante comunes como para hacer chistes al respecto: «Cuando un cerebrito tuvo un hijo con una esclava, su padre le aconsejó matar al bebé. Pero él le respondió: "Mata primero a tus propios hijos antes de decirme que mate a los míos".» Los esclavos también tenían sueños: «Sé de un esclavo que soñó que la mano de su amo le acariciaba y excitaba el pene», pero en este caso eso significaba que le atarían a una columna y «recibiría muchos golpes». El resentimiento que esta clase de abusos podía engendrar se insinúa en el *Satiricón*, donde un liberto señala que «rescaté a mi compañera, para que nadie tenga más el derecho de secarse las manos en su seno»[85]. Muchos niños y niñas esclavos eran utilizados por sus amos para tener relaciones sexuales. El liberto Trimalción dice que desde que era «tan alto como este candelabro» se convirtió en «la delicia de mi patrono», pero se defiende señalando que «no hay ninguna vergüenza en hacer lo que el amo manda»[86]. Esa era probablemente la forma en la que la mayoría de los amos justificaba sus actos, o, al menos, como los habrían justificado de haber sentido que era necesario hacerlo. Desde su punto de vista, sus esclavos eran una propiedad que podían usar según les pareciera conveniente.

Otros problemas que enfrentaban los esclavos iban desde el tedio absurdo que se derivaba de ser uno de los esclavos que los ricos empleaban en tareas ostentosas pero sin sentido, como anunciar las horas: una vida entera dedicada a mirar el reloj[87], hasta lidiar con amos con problemas

mentales, como el propietario de una tienda de paños en Roma, que arrojó a su esclavo por una ventana para divertir a la gente que pasaba por delante de su casa[88]. El predominio de la figura del amo en la vida del esclavo medio implicaba que un cambio inminente o sospechado podía ser motivo de gran preocupación. Un abderitano (la gente de Abdera, a la que se la ridiculizaba por su estupidez) estaba intentando vender una vasija sin asas. «¿Por qué le has cortado las orejas?», preguntó alguien. «Para que no fuera a oír que la iba a vender y se diera a la fuga», respondió[89]. Fugarse conllevaba graves riesgos para un esclavo: a los fugitivos asiduos se los marcaba o tatuaba en la frente para que pudieran ser reconocidos con facilidad[90], o se les ponía collares grabados con las iniciales TMQF (*tene, me quia fugio:* retenme porque soy un fugitivo). El astrólogo Doroteo incluyó en su obra una sección sobre esclavos fugados, y sus destinos constituyen una lectura deprimente: el fugitivo «se ahorcará»; «se suicidará»; será devuelto a su amo, donde «le alcanzarán la miseria y las cadenas en su fuga»; sufrirá «palizas y encarcelamiento»; y «el miedo de la muerte será desmedido en él». Algo justificado en vista de que sufrirá «una muerte desagradable» y «se le cortarán las manos y los pies» o se le estrangulará, crucificará o quemará vivo[91].

E incluso dentro del mundo de los esclavos había una jerarquía. Todos los esclavos no gozaban del mismo estatus: estaban los esclavos que trabajaban en el campo, los esclavos domésticos, los esclavos que nacían en casa, los bárbaros importados, los esclavos con alguna educación y los esclavos que tenían contacto personal con el amo o a los que se había confiado alguna posición de autoridad. En ocasiones, los esclavos no eran más sensibles que sus patrones en sus relaciones con otros esclavos: Salviano cuenta que a algunos

esclavos les «aterrorizaban sus compañeros de esclavitud»[92]. De hecho, la caricatura del liberto es la de alguien que trata con particular brutalidad a sus propios esclavos, como Trimalción en el *Satiricón*, que exige decapitaciones y flagelaciones como una forma de compensar con exceso su anterior estatus servil.

Incluso en este entorno, muchos esclavos conseguían tener una familia, aunque en la mayoría de los casos era el amo el que asignaba las parejas. Tener hijos no dejaba de tener recompensas: a una esclava que tenía tres hijos, Columela le otorgó «exención del trabajo», y «a una mujer que tenía más, la libertad»[93]. Pero luego vivían temiendo constantemente la venta de algún miembro de su familia. La moraleja de la fábula de la paloma y la corneja declara: «los más desafortunados de los servidores son los que más hijos engendran en la esclavitud»[94]. Asimismo, los hijos podían ser testigos de la venta de sus padres viejos o enfermos: «vende a tus esclavos viejos, a tus esclavos enfermos y a cualquier otro que sea superfluo», aconseja Catón[95]. Catón era un auténtico hijo de puta, pero la práctica era lo bastante común como para que el emperador Claudio tuviera que actuar para intentar impedir que la gente en general abandonara a sus esclavos enfermos o inservibles en la isla Tiberina en Roma[96].

El trato espantoso y las humillaciones cotidianas que los esclavos tenían que soportar debían de tener un impacto psicológico significativo en ellos. Séneca pensaba que quienes nacían como esclavos estaban mejor porque no habían conocido otra vida. En cambio, al bárbaro recién capturado era necesario doblegarlo. En su opinión había que compadecerse de ese esclavo cuando «mantiene un resto de libertad y no acude diligente a los trabajos sórdidos y

fatigosos»[97]. Pero Séneca escribe como un filósofo que intenta convencer a su audiencia de sus argumentos. Y no cabe duda de que ante ese esclavo la mayoría de los amos romanos habría reaccionado de cualquier forma salvo con compasión. En la mayoría de los casos, el efecto de la intimidación y el trato brutal constantes llevaban a la desmoralización de los esclavos, que se volvían obsequiosos y retraídos. En la interpretación de los sueños, un ratón significa un esclavo doméstico pues vive en la casa y es «tímido»[98]. El esclavo al que Adriano sacó un ojo solo entonces se armó de valor y rechazó el regalo que se le ofreció como compensación: «pues ¿qué regalo puede compensar la pérdida de un ojo?». Varrón también aconseja a los amos no comprar demasiados esclavos de la misma nacionalidad, «pues con mucha frecuencia esto es causa de disputas domésticas»[99]. En consecuencia muchos esclavos extranjeros se hallaban en condiciones de aislamiento y soledad, carentes de cualquier red de apoyo que pudiera ayudarles a enfrentarse a su penosa situación. Uno de los dolores de cabeza de los propietarios de esclavos era que tenían que confiar en personas que siempre estaban deshaciéndose en lágrimas y maldiciendo[100]. Los intentos de suicidio eran suficientemente comunes para merecer una opinión jurídica, a saber, que el vendedor estaba obligado a revelar a los compradores potenciales si el esclavo o la esclava habían intentado matarse[101]. En las comedias, los esclavos en situaciones difíciles piensan en el suicidio casi de forma rutinaria. Algunos fugitivos capturados preferían «un hierro clavado en las entrañas» que ser llevados de vuelta o «regresar sumisos junto a su amo»[102]. El suicidio y el intento de suicidio no son en sí mismos un síntoma de enfermedad mental. Muchos de los suicidios de la élite eran actos políticos organizados cuidadosamente. Sin embargo, el

suicidio siempre es una señal de las tensiones y el estrés de la vida de un individuo, y en el mundo del esclavo romano estos podían con facilidad hacerse apabullantes.

¿Es posible argumentar que la mayoría de los esclavos romanos no tenían en realidad identidad y, por tanto, el tipo de trato que hemos visto les afectaba mucho menos? Si para empezar no tenían noción de su propia valía, entonces el impacto psicológico del maltrato podría haber sido menor. Solo es posible humillar y degradar a alguien que posee una idea de su propio valor. Las pruebas indican que muchos esclavos tenían opiniones firmes acerca de la justicia y su propio valor. Androcles, famoso por la historia del león, dice que se había visto obligado a huir de su amo debido a las palizas injustificadas que recibía todos los días. De modo que huyó al desierto para buscar comida o, si todo lo demás fallaba, matarse[103]. El dolor que le causaban esos ataques era más que físico. De forma similar, había muchos esclavos que «anhelan la libertad» y hacían grandes sacrificios para alcanzarla[104]. Séneca menciona que «el dinero que los esclavos han ahorrado robando a sus estómagos lo entregan como precio de su libertad»[105]. Algunos esclavos domésticos recibían un pequeño salario y muchos optaban por ahorrarlo con gran esfuerzo para alcanzar la libertad a largo plazo, incluso si ello implicaba comer poco. Las inscripciones de las manumisiones délficas demuestran que muchos esclavos pagaron grandes sumas de dinero para garantizar su libertad, a menudo en una fecha incierta en el futuro, habitualmente con la muerte de su amo[106]. Algunos de esos contratos estipulaban que los esclavos tendrían que dejar a uno de sus hijos como reemplazo. Que accedieran a hacerlo evidencia cuánto deseaban ser libres. Si alcanzaban su meta, el ex esclavo paranoico era un personaje lo bastante reconocible

como para ser caricaturizado como alguien que temblaba con solo pensar en los grilletes y que reverencia el molino como si fuera un santuario (a los esclavos se los castigaba obligándolos a girar la rueda del molino en lugar de las bestias[107]). Los libertos también se esforzaban para intentar ocultar las marcas físicas de la servidumbre: algunos médicos se especializaban en ocultar las señales de «impuesto pagado» que se tatuaba en las frentes de los esclavos exportados mediante el método de quemar la piel para que cicatrizara de nuevo[108].

Las pruebas que tenemos nos dicen que la no élite romana debía hacer frente a factores sociales estresantes muy poderosos. Además, cuanto más abajo en la jerarquía social se encontraba un individuo, más intensos resultaban estos factores estresantes. Las investigaciones modernas sobre salud mental, y acaso también el sentido común, nos dicen que es de esperar que tales condiciones tengan un impacto perjudicial en su bienestar psicológico, y que la consecuencia sea un nivel bajo de salud mental. Asimismo, nos dicen que es de esperar una incidencia elevada de trastornos mentales en los grupos de menos estatus, en especial los esclavos. Lo que no pueden decirnos son las formas que tales trastornos mentales adoptaban. Las influencias sociales afectan de forma suficiente a las enfermedades mentales como para que estas se manifiesten de manera diferente de una cultura a otra. Cada contexto particular produce cierto estilo de expresión psiquiátrica. Y tampoco pueden decirnos cómo esta forma única de expresión ayudaba a los romanos a entender y moldear su mundo.

EL DISCURSO MENTAL EN LA SOCIEDAD ROMANA

Los médicos escritores romanos tienen numerosos testimonios sobre pacientes que sufrían diversos tipos de

delirios. Galeno cuenta de un paciente que pensaba que era una olla y temía romperse. Otro creía que era una gallina, mientras que otros se identificaban con Atlas, soportando el peso del mundo sobre sus hombros[109]. Alejandro de Tralles menciona a una paciente que siempre llevaba vendado el dedo meñique porque temía que el mundo se derrumbaría si lo doblaba[110]. Cebo Aureliano escribe sobre un hombre rico que vivía permanentemente temeroso de perder su fortuna y su estatus. Para aliviar su ansiedad, el médico hacía que de cuando en cuando le anunciaran falsas herencias[111]. Horacio también menciona que había en Argos un hombre de «cierto rango» que sufría delirios y «solía fantasear que estaba escuchando a actores trágicos maravillosos, mientras encantado aplaudía en el teatro vacío». Cuando se curó, el hombre, de hecho, se quejó de que le hubieran privado de su ilusión, que era su mayor placer[112].

Citar estos ejemplos es, por supuesto, seguir el ejemplo de quienes acudían a Bedlam, el hospital psiquiátrico de Londres, para reírse de los lunáticos, gracias a la distancia que nos proporciona el tiempo y el texto. Sin embargo, para la mayoría de los romanos los problemas de salud mental no se traducían en tratamientos costosos a manos de médicos como estos. Los más graves se convertían en vagabundos tras ser abandonados por sus familias. Como el endemoniado de Gerasa, que se marchó al desierto después de romper los grillos y las cadenas que se usaban para retenerle: allí vivía entre las tumbas, desnudo, gritando e hiriéndose contra las piedras.[113] Para un hombre pobre soñar que cantaba canciones en las calles o el mercado era una señal de locura en el futuro, pues así era como se comportaban los locos que vagaban por ahí[114]. Areteo habla de «aquellos cuya locura se asocia con la alegría, la risa y el

juego, que bailan noche y día, y en ocasiones van al mercado luciendo una corona, como si hubieran ganado algún concurso». Según dice, la mayoría de la gente encontraba «inofensivo» tales comportamientos[115]. Sin embargo, era muy probable que los enfermos mentales se convirtieran en blanco de escupitajos. Escupir al loco era habitual porque se creía que escupir era una forma de repeler cualquier contagio mental[116]. Algunas personas se ponían saliva detrás de las orejas para «calmar la ansiedad mental»[117]. Otro medio común de evitar el contacto con los enfermos mentales era arrojarles piedras[118]. Los niños los provocaban y perseguían. Artemidoro explica que soñar que se enloquece es favorable para quienes quieren enseñar «pues los niños siguen también al loco»[119]. En ocasiones, el loco respondía: Libanio se queja de que «uno de los artesanos empezó a volverse loco y molestaba a la gente desde lejos o incluso la maltrataba» y siempre que veía a Libanio el artesano le tiraba piedras[120]. Trastornos mentales graves como este estaban relacionados con brotes de violencia aleatoria y la gente por lo general se mantenía a distancia; «ser loco es favorable para quienes están emprendiendo una aventura comercial, pues los locos no encuentran obstáculos en lo que anhelan»[121]. De forma similar, Mateo menciona un par de locos tan furiosos que nadie se atrevía a acercárseles[122]. Otros padecían una «ansiedad generalizada de mente y cuerpo y eran atacados por temblores constantes. Viven afligidos por tics leves y se estremecen de terror ante mensajes banales»[123]. La carga física de los años vividos era tan grande que los trastornos mentales que por lo general se asociaban más con la vejez no eran frecuentes, aunque solo fuera porque pocas personas llegaban a vivir tanto. Datos comparativos revelan lo corta que era la vida de la mayoría de los romanos: apenas

alrededor del 7 por 100 vivía más allá de los sesenta, un 2 por 100 más allá de los setenta y tan solo un 0,25 por 100 más allá de los ochenta[124].

Había todo un amasijo de opiniones alrededor de qué era lo que causaba los trastornos mentales. No existían romanos especialistas en locura y, como anota Chadwick, «los antiguos no eran neurocientíficos y no comprendían cuán en extremo intricado es el funcionamiento del cerebro»[125]. Las explicaciones incluían tanto causas naturales como sobrenaturales. La acción de las estrellas y los planetas podía enloquecer a aquellos nacidos bajo un cielo particular: si el Sol estaba en oposición a Marte en la cuarta casa, los males serían mayores y más frecuentes, y los nacidos «serán locos»[126]. De forma similar, «si la hora en la que el alumbramiento se completa hay un terremoto o una tormenta eléctrica», quienes nazcan en ese momento siempre serán inestables, tendrán cuerpos temblorosos y sus pasos serán agitados; a lo largo de cada minuto del día temerán la amenaza de caer en la ruina. Sus ojos destellarán, y todo los acobardará; no serán capaces de mantener un orden definido en su discurso, y en lugar de ello el sonido de su voz se verá impedido, y producirán un murmullo trémulo; o entre quijadas apretadas sus palabras morirán al pronunciarlas. Siempre estarán pensando que se acerca una tormenta o que la tierra pronto se sacudirá y que todo se vendrá abajo. Estos temores perturban el orden correcto de su discurso[127].

La salud era una importante fuente de preocupaciones en el mundo antiguo, lo que se refleja en las dimensiones que tiene el corpus de la literatura médica. Médicos escritores como Galeno, Areteo, Celio Aureliano (que elaboró una versión latina de la obra griega de Sorano),

Celso, Alejandro de Tralles y Pablo de Egina incluyen todos referencias a síntomas mentales y su tratamiento. La teoría médica buscaba las causas físicas de la enfermedad mental, principalmente en el desequilibrio de los humores. Los tipos de enfermedad que el paciente sufría reflejaban los diferentes niveles de calor y humedad dentro del cuerpo: la manía se caracterizaba por el calor, la sequedad y un exceso de bilis amarilla; la melancolía por la frialdad, con un dominio de la de bilis negra. Los frenólogos estudiaban la forma y las características de la cabeza para revelar su calor interno: el exceso de calor y humedad en el cerebro conducían a la locura y se reflejaban en «un pelo grueso, fuerte, negro». Las personas calvas, por el contrario, tienen cerebros fríos y secos, lo que atrofia sus cabellos, pero mantiene su cordura[128]. Celio Aureliano argumentaba que las causas de la enfermedad mental no siempre eran observables sino que podían estar ocultas: los orígenes del trastorno podían residir en una exposición intensa al calor o al frío, la indigestión, la ebriedad frecuente y sin control, la somnolencia, el exceso de amor, la ira, la pena, la ansiedad, el miedo supersticioso, un impacto o un golpe, un esfuerzo intenso en los estudios, los negocios u otras empresas ambiciosas, los afrodisíacos, la eliminación de hemorroides arraigadas, o la supresión del período en las mujeres[129].

Los tratamientos existentes eran tan variados como las causas. Había todo un floreciente supermercado de servicios médicos. Los tratamientos incluían dietas, pócimas, medicamentos, íncubos, cadenas, flagelaciones, sangrías y purgas. El eléboro blanco era popular como vomitivo, el negro como un laxante poderoso. Celio Aureliano critica a otras sectas médicas por tratar la epilepsia atando los miembros, u obligando al paciente a comer comadreja, sesos de camello ahumados o testículos de castor, o acercándole

una llama al ojo y haciéndole cosquillas[130]. Las técnicas humorales a menudo buscaban contrarrestar la frialdad o calor interno del paciente. Para la frenitis, una dolencia fría y seca, Galeno prefería drenar sangre de la vena media de la frente. La mejor forma de tratar el calor de la manía era aplicar remedios que enfriaran la cabeza directamente. Galeno también prestaba atención a las causas ocultas. En una ocasión, conoció a una mujer que yacía «despierta en la noche, agitándose y dando vueltas constantemente» para exasperación de otros doctores. Galeno advirtió que su pulso se aceleraba cada vez que él mencionaba el nombre del actor rompecorazones Pílades, lo que le permitió diagnosticarle mal de amores[131].

Algunos tratamientos podían ser severos. Celso aconseja que al loco «se le trata mejor mediante ciertas torturas. Cual dice o hace algo mal, ha de coaccionársele mediante el hambre, los grillos o la flagelación». Además afirma que «los sustos repentinos y el miedo profundo son benéficos para esta enfermedad»[132]. En comparación, los tratamientos de Celio Aureliano parecen casi modernos en su enfoque compasivo. Al paciente había que masajearle y mantenerle libre de estrés. Era necesario intentar aliviar la ansiedad que sentía. Una mujer creía que se había tragado una serpiente que le causaba grandes dolores si no comía grandes cantidades de comida. El doctor le dio un vomitivo, pero deslizó una serpiente en su palangana cuando no estaba mirando y de este modo la curó (no obstante, otras versiones de esta historia cuentan que más tarde la mujer regresó diciendo que por desgracia la serpiente había puesto huevos). Quienes estaban deprimidos debían ver una comedia; en cambio, aquellos cuya locura incluía un infantilismo travieso debían asistir a una tragedia. Asimismo

era necesario adoptar medidas prácticas: a quienes sufrían de frenitis debía mantenérselos en lugares con ventanas altas, «pues ocurre con frecuencia que los pacientes, en su locura, saltan por la ventana cuando no están siendo vigilados»[133].

Celio es el único entre los autores médicos que trata la homosexualidad como una enfermedad mental, como lo hacían el DSM I y el II[134]. «A las personas les resulta difícil creer que los hombres afeminados existen de verdad […] Esta condición es una afección de la mente enferma.» De forma similar, usa el término *tribadas* para designar a las mujeres que «están más deseosas de yacer con mujeres que con hombres y de hecho persiguen a las mujeres con un celo casi masculino […] se regocijan en el abuso de sus poderes sexuales» y también son víctimas de una afección mental. Ni siquiera Celio puede ayudar a quienes padecen de estos males: «No existen tratamientos corporales que puedan aplicarse para superar la enfermedad; en estos vicios desgraciados es la mente la que se encuentra afectada, y en consecuencia es la mente la que ha de ser controlada». Esto era difícil porque, creía, la homosexualidad se hace más fuerte con la edad y causa «una lujuria espantosa y cada vez mayor».

Otro enfoque, no médico, a los problemas mentales leves era la psiquiatría popular que ofrecía el culto de Asclepio. Elio Arístides, en el siglo II, fue durante toda su vida un devoto de esta práctica, que implicaba pasar la noche en el templo de Asclepio, para que el dios pudiera hacerle conocer sus pensamientos a través del sueño, la interpretación de los sueños, los rituales y las actividades grupales que se llevaban a cabo dentro del marco institucional del Asclepeion. Arístides mantuvo un diario detallado de sus tratamientos, un testimonio implacable de

atención exhaustiva (algunos dirían, neurótica) a cada detalle físico de su vida: «Al día siguiente volví a bañarme. Soñé que mi comida no se había digerido de forma apropiada […] Consulté al sacerdote y vomité en la noche». «El dios nos ordenó hacer muchas cosas extrañas […] cuando el viento del sur agitara las olas del puerto y las naves estuvieran en dificultades, tenía que navegar al lado opuesto, mientras comía miel y bellotas, y luego vomitar.»[135]

Los tratamientos que hemos mencionado hasta aquí reflejan una cultura fuertemente somática. Se atribuía una forma física a toda enfermedad y ansiedad. Existía una estrecha simpatía entre el cuerpo y la mente. Semejante concepción holística implicaba que cualquier influencia (moral, física o mental) podía, de forma individual o en combinación con otras, causar una enfermedad en cualquier parte, ya fuera en el cuerpo o la mente. De allí que los remedios físicos parecieran una solución perfectamente natural para los problemas mentales; todos buscaban restaurar el equilibrio natural que había sido alterado. En muchos casos, el efecto placebo que produce el recibir atención detallada dentro del contexto de la curación sin duda bastaba para causar una mejoría.

Sin embargo, en la sociedad romana las teorías médicas sobre la causa de las enfermedades mentales y la forma en que debían tratarse eran algo en gran medida solo al alcance de los ricos. Los médicos eran caros y el tratamiento en casa todavía más. Por tanto, debemos cuidarnos de atribuir estas creencias a la no élite en su totalidad. Hay ciertas pruebas de que los miembros más adinerados de la no élite sí buscaban tratamiento: Galeno menciona a un carpintero, un artesano habilidoso, que «mientras se encontraba en el lugar en el que realizaba su trabajo» estaba completamente sano, pero que

enloquecía cuando salía y perdía de vista el taller. Celio también recomendaba que si los pacientes no estaban familiarizados con la literatura, el médico debía darles problemas acordes al oficio al que se dedicaban; a los agricultores, por ejemplo, había que proponerles problemas agrícolas o dejarlos jugar a *ludus calculorum* (un juego romano similar al *backgammon*). Pero eso sugiere que estar familiarizado con la literatura no era la norma. La mayoría de los pacientes provenía de los estratos superiores de la sociedad. La cultura del pueblo se burlaba de algunas de estas teorías: un paciente le dijo a un médico, «Mis deposiciones tienen sangre, algo debe de estar mal con mis humores»; el médico respondió, «Oh, ve y caga lo que quieras, no vas a arruinarme mi buen humor»[136]. La no élite no podía permitirse los tratamientos refinados de Celio, y tampoco los tratamientos brutales de Celso, pero posiblemente ayudaban a los enfermos mentales siempre que podían: una predicción astrológica dice que el retrasado mental, el mudo o el sordo serán «pobres desdichados, vagabundos o viajeros errantes, sin [tener] nunca un hogar fijo», pero que más tarde «adquirirán alguna protección en la vida de gente de diversas ocupaciones»[137]. De forma similar, si un hombre pobre soñaba que enloquecía significaba que se volvería rico, «pues el loco recibe algo de cada quien»[138]. La profesión médica servía para diferenciar a la élite del pueblo. Halagaba a los ricos al atender sus necesidades, Pero, lo que era todavía más importante, estableció un corpus diferente de enfermedades para quienes podían costearse los servicios médicos. Las enfermedades tradicionales se dejaban a la no élite.

Las nociones populares sobre la enfermedad mental estaban dominadas por la idea de la posesión[139]. Se creía

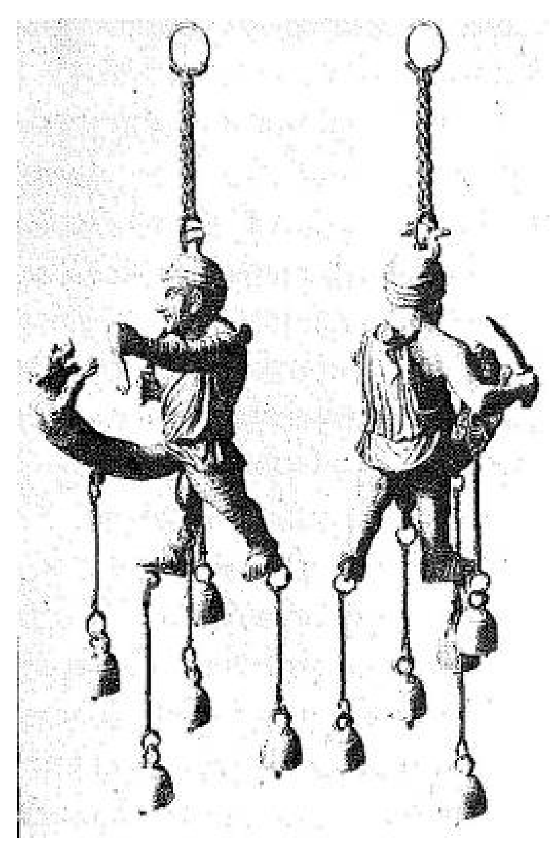
que los trastornos mentales eran causados por demonios, criaturas a medio camino entre el cielo y la tierra, que podían hallarse en cualquier parte. En este sentido, se demonizaba literalmente a los enfermos mentales. Esto no quiere decir que los demonios se usaran solo para hablar de los trastornos mentales. Según el entendimiento popular, los demonios estaban en condiciones de hacerse cargo de un amplio abanico de cuestiones. Eran una poderosa fórmula multiusos que ayudaba a explicar lo inexplicable, y en un mundo en el que lo humano y lo divino estaban ligados de forma inextricable, era natural entender los fenómenos mentales en un contexto religioso. Incluso cuando una intoxicación alimentaria producía múltiples muertes, estas podían atribuirse a «una tropa de demonios que pasó por la olla en la que se cocinaba un buey sacrificado y mató a todos los que comieron de ella»[140]. Nadie estaba completamente seguro de qué eran los demonios: los espíritus impuros del inframundo o las almas de quienes habían muerto de forma violenta y prematura eran dos explicaciones comunes. *La vida de San Teodoro de Siqueón* los describe como espíritus impuros procedentes de la tierra, una especie de fuerza primordial de la naturaleza[141]. El elevado nivel de trastornos mentales que esperaríamos hallar en el mundo de la no élite requería de un agente causal que fuera fácil de adquirir. De otra forma, ¿cómo iba servir de explicación? Y ser poseído por un demonio era demasiado fácil. En las *Efesíacas* de Jenofonte, Antia finge la «enfermedad sagrada» (epilepsia) para evitar que se la emplee como prostituta y describe así la forma en que sucumbió a ella:

> Cuando era todavía una niña […] me topé con la tumba de un hombre que había muerto recientemente. Me pareció que alguien saltaba de la tumba e intentaba agarrarme. Chillé y traté de huir. El hombre tenía un

aspecto aterrador, y su voz era más horrible aún. Por fin, cuando amaneció, me dejó marchar, pero me golpeó en el pecho y me dijo que me había echado la enfermedad[142].

En otro texto, un hombre estaba de pie fuera de su posada, «cuando un perro negro llegó y se detuvo delante de mí y bostezó, lo que me hizo bostezar también, casi contra mi voluntad, y de inmediato el perro desapareció de mi vista y me agarró la fiebre y mi cara se torció hacia atrás»[143]. A propósito, es posible que este tipo de creencias fuera el origen de la costumbre de poner la mano delante de la boca cuando se bosteza.

Los demonios se objetivaban de esta forma para hacerlos más fácilmente comprensibles. En el mismo sentido, en los sueños los bichos se interpretaban como símbolos de las preocupaciones y angustias que «mantienen despiertas a las personas en la noches»[144]. Así, cuando Teodoro expulsó a un montón de espíritus impuros que habían descendido sobre una aldea, la gente pudo incluso verlos, «y a algunos de los que los vieron les parecieron moscardones y lirones». Los demonios adoptaban la forma de las plagas que acosaban a la gente en su vida cotidiana. Otros los veían como liebres, por el hecho, es de suponer, de que era la criatura más veloz con la que se topaban regularmente y, por ende, les ofrecía el mejor retrato de la velocidad demoníaca. En otra parte, un capitán de barco se ve afligido por un demonio en forma de ratón que tiene bajo la piel. Los demonios se describen como bestias y, en la *Vida de San Antonio,* como reptiles que atraviesan paredes e incluso el diablo mismo ha sido «importunado por el Señor en forma de gorrión para nuestra diversión»[145]. La gente utilizaba los objetos cotidianos para pensar.



6. Campanillas de bronce en forma de un gladiador o cazador luchando con su propio falo. Estos carillones se colgaban con frecuencia en las entradas de las casas como protección contra los espíritus malignos.

El caos que los demonios podían crear era considerable. Su ataque llegaba «con total confusión, y acompañado de estruendo, rugidos y gritos: podría parecer el tumulto producido por los chicos rudos o los ladrones». El impacto psicológico de semejante asalto sobre san Antonio fue profundo, pues le causó «terror en el alma, perturbación y confusión de pensamiento, abatimiento, odio del ascetismo, indiferencia, tristeza, nostalgia de los parientes y temor de la muerte»[146].› La forma popular de entender el trastorno mental no lo concebía puramente como una afección de la

mente personal, sino que lo concebía como reflejo de una perturbación del orden apropiado entre lo individual y lo divino. La alteración mental se producía como consecuencia de un desgarrón en el tejido del universo que permitía que potencias demoníacas y caóticas escaparan del lugar que les correspondía y penetraran en la esfera humana. En un entorno en el que lo natural era ver la enfermedad mental como inextricablemente ligada con lo divino, era igual de natural acudir a tratamientos de carácter divino.

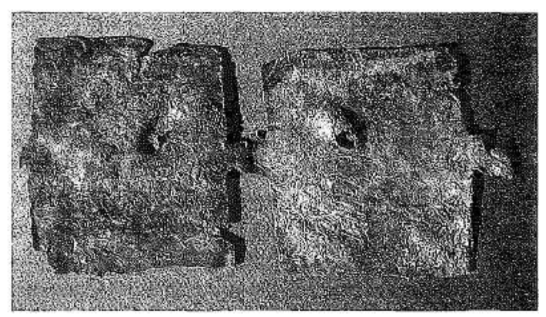
La concepción popular ligaba los trastornos mentales con los efectos de una invasión del cuerpo por parte de espíritus malignos. Por ende, era apenas lógico que el tratamiento consistiera en intentar convencer o forzar a los demonios para que volvieran a salir. Algunos enfoques confiaban en tácticas físicas de mano dura, incluidas palizas, trepanaciones (practicar agujeros en el cráneo) y flebotomías (sangrías). Por suerte, también era posible influir en el mundo demoníaco mediante la magia, con hechizos, conjuros y exorcismos. Los magos curanderos eran fáciles de encontrar y lo bastante baratos como para estar al alcance de todos salvo los indigentes. Uno de tales hechizos, un autodenominado «Rito excelente para la expulsión de los demonios[147]» pide al espíritu malvado que se marche: «Yo te conjuro demonio, quien quiera que seas, por este dios, SABARBARBATHIOTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETH SABARBARBAPHAI. Sal, demonio, quienquiera que seas, y aléjate de él». Las palabras mágicas, una fórmula como abracadabra, supuestamente apelaban a las potencias demoníacas en su propia lengua, una especie de idioma demoníaco. Con el paso del tiempo, las palabras se hicieron cada vez más y más complicadas, acaso, podemos suponer, porque la familiaridad hacía que los usuarios necesitaran más

«artilugio» para mantenerlos sobrecogidos.

Muchos estaban convencidos de que era mejor prevenir que curar. Se creía que los amuletos corporales impedían la entrada de los demonios. Uno del siglo V, hallado cerca de Beirut, dice: «Protege a Alejandra de los demonios, los hechizos, los mareos, de todo sufrimiento y de la locura». Otro, encontrado en el desierto del Néguev, dice: «Salva a Ester de todos los tormentos malignos, el mal de ojo, los espíritus, los demonios y los fantasmas nocturnos»[148]. Pero el hecho de que pudiera influirse en los demonios significaba que también se los podía emplear con fines agresivos. Un hechizo para «enloquecer a cualquier hombre o cualquier mujer» dice: «tomad el pelo del hombre que desees con el pelo de un hombre muerto […] átalos al cuerpo de un halcón y libéralo vivo»[149]. En un hechizo, lo que motiva el ataque es la venganza: «la venganza se ejercerá sobre el hombre que hizo que me expulsaran del hogar de Demetrio debido a mis dolores de cabeza y otros padecimientos»[150]. La creencia generalizada en el funcionamiento de los hechizos mágicos hacía que fuera esperable que estos tuvieran algún efecto, ya fuera como placebos o como fuente de ansiedad. Los amuletos proporcionaban una forma de tranquilizarse y ganar confianza. La magia agresiva funcionaba como una estrategia de salud mental, que permitía al usuario descargar sus sentimientos de ira y frustración. Como anota Gager, esta era una sociedad litigante que provocaba en sus miembros emociones fuertes, miedo, vergüenza, culpa, pánico, y la magia les permitía personificar sus sentimientos inaceptables y adjudicárselos a los demonios[151].

La mayoría de las personas creían en los demonios y la magia porque explicaban el funcionamiento de su universo

en una forma que para ellas resultaba lógica. Era natural ver los trastornos mentales como castigos demoníacos o divinos: una inscripción nos cuenta que una chica había sido llamada por el dios para que realizara un servicio, pero ella no lo llevó a cabo con presteza y «por esa razón el dios la castigó y la volvió loca»[152]. Cuando el poder divino se sentía por doquier y era imposible encontrar una causa terrenal evidente, ninguna otra explicación resultaba necesaria. Los tratamientos evolucionaron a partir de estas creencias haciendo uso de cuanta influencia los agentes humanos tenían sobre las fuerzas sobrenaturales.



7. Una tablilla de maldición de plomo que, en su momento, alguien atravesó con un clavo para remachar su argumento.

Es importante hacer hincapié en que muchos miembros de la élite, probablemente la mayoría, también compartían estas creencias. La élite tenía acceso a la mayor parte de manifestaciones de la cultura del pueblo y no tenía intención de prescindir de una poderosa fuente de asistencia sanitaria cuando el mundo en el que vivía era uno tan lleno de peligros. No veía contradicción alguna en usar múltiples fuentes de ayuda cuando lo necesitaba, además de los recursos médicos. Ello, no obstante, no impidió que algunos miembros de la élite se burlaran de lo que veían como una creencia generalizada en falsos profetas y charlatanes. El falso profeta del cuento de Luciano finge ataques de locura

en los que echa espuma por la boca, algo que consigue mascando la raíz de la jabonera. La visión de la espuma «infundía en el pueblo un sobrecogimiento supersticioso». Pero como hemos visto, la no élite en su conjunto era demasiado escéptica para confiar en cuanto un charlatán aparecía.

Si los demonios proporcionaban una explicación para los trastornos mentales, eran los trastornos los que definían lo que la mayoría de las personas entendía como locura. Era un «monstruoso ataque de locura» lo que hacía que los individuos se alejaran del «camino recto de la vida»[153]. Todas las sociedades designaban ciertas formas de comportamiento o creencias como demencia. Los síntomas de locura son una construcción social, y los desórdenes mentales violan las normas sociales vigentes. La desnudez era un síntoma común de locura en Roma, no en sentido absoluto (estar desnudo en los baños públicos era aceptable), pero el hecho de no llevar ropa en el contexto equivocado, la calle, por ejemplo, sin duda se traducía en acusaciones de locura. La cordura también establecía normas espaciales. Los locos a los que antes hemos encontrado cantando en el foro eran motivo de risa porque no suponían ninguna amenaza real. Pero una vez dejaban los espacios urbanos para vivir entre las tumbas, como el endemoniado de Mateo, eso se interpretaba como una señal de que su desequilibrio mental tenía una profundidad inquietante. La violencia aleatoria, indiscriminada, era un indicativo seguro de que la demencia había alcanzado un nivel grave. Celio describe a quien padece frenitis como alguien que odia a todo el mundo, «grita, se golpea o se rasga las vestiduras y las de sus vecinos»[154].

El elevado valor que los romanos atribuían al estatus

moldeaba sus ideas acerca de la demencia. Al loco no le importaba su estatus y despreciar o, incluso, destruir de forma voluntaria la propia posición social en una sociedad donde la mayoría pelea con uñas y dientes por mejorar su prestigio era un acto terriblemente incomprensible. Al rasgarse las propias vestiduras el loco hacía literalmente pedazos sus posibilidades de reconocimiento. De la misma forma, pero en el extremo contrario, Celio consignaba con incredulidad que los hombres afeminados «incluso adoptan el vestido, el caminar y otras características de las mujeres»[155]. Los locos se entregaban a pasiones incontroladas y eran violentos sin propósito alguno. Ya hemos visto cuán violentos podían ser los romanos cuando les convenía, pero resistirse a la autoridad con una furia sin sentido era no ser muy diferente de las fieras salvajes. El cambio político tenía connotaciones similares de inestabilidad mental: soñar que se enloquecía era «especialmente propicio para el demagogo en potencia, para quien quiere dirigir a las masas y para quien quiere congraciarse con las multitudes»[156].

En las ideas acerca de la locura también influía el elevado valor que se otorgaba a las creencias religiosas tradicionales. Insultar a los dioses de forma gratuita constituía una amenaza irracional a la paz de los dioses, la *pax deorum*. Los cristianos manifestaban la mayoría de los síntomas reveladores de destrucción del estatus sin motivo que caracterizaba a los dementes. El Peregrino del cuento de Luciano es arrestado por ser cristiano y llevado ante el gobernador, que «se dio cuenta de la locura de aquel». Cuando ataca al emperador, crece su fama «entre los ignorantes por su extravagancia»[157]. Desde una perspectiva romana, Jesús mismo dio muchos indicios de estar

trastornado mentalmente[158]. El fundador de los maniqueos, Manes, exacerbó la imagen de locura que proyectaba a los romanos al tener un nombre muy similar a la palabra griega para loco (como *manía* y *maniático*), lo que le convirtió en blanco de interminables chistes malos de sus adversarios. Los cristianos también usaron las acusaciones de locura como una forma de estigmatizar a los herejes y los astrólogos, una vez que el cristianismo se convirtió en religión oficial del Imperio. Del mismo modo que los romanos habían hecho con ellos durante el Alto Imperio, recurrieron a chivos expiatorios para hacer hincapié en su propia normalidad y crear una unidad psicológica dentro del grupo.

Los mismos emperadores se convirtieron en un aspecto central de las discusiones acerca de la locura. La locura incontrolada de emperadores como Cómodo, recreado en la película *Gladiator*, constituye una de las imágenes tópicas de Roma, y las obras de Suetonio, y las *Scriptores Historiae Augustae* están repletas de historias sobre las violaciones imperiales del orden social apropiado. Tales transgresiones se caracterizan por el exceso de quienes tienen demasiado: demasiados lujos, demasiadas pasiones y, lo más importante, demasiado poder. La Roma de la República tardía y el Alto Imperio era una sociedad que había sufrido una revolución en la forma en su ordenamiento político. La sociedad también se había transformado debido a los beneficios derivados del Imperio, en particular en su capital. Estas eran cuestiones de enorme importancia para una sociedad tradicional y ordenada, y las actividades perturbadoras de los emperadores se convirtieron en una forma de personificar sus preocupaciones en situaciones concretas y fácilmente comprensibles. Es posible que ciertos emperadores hubieran enloquecido debido a la presión de gobernar un imperio tan

vasto, con la certeza de que podían asesinarles en cualquier momento; pero es más productivo ver el nivel general de las acusaciones de demencia imperial como un índice de la tensión dentro del orden social. La locura estaba vinculada al rechazo del orden social apropiado, y así la decisión de Nerón de actuar en el escenario, cuando este hecho tradicionalmente conllevaba una pérdida de estatus *(infamia),* ofrecía una forma sencilla de discutir los cambios sociales que habían hecho esto posible, una oportunidad prefabricada para discutir tanto los límites y el ejercicio correcto del poder imperial como la relación que el gobernante debía tener con su pueblo.

La romana era una sociedad en extremo reglamentada en la que el trastorno mental era la forma más segura de expresar ideas alternativas acerca del ordenamiento social, pues así evitaban que el Estado las reprimiera con toda su fuerza. Por tanto, la expresión psiquiátrica se convirtió en un vehículo para comunicar toda clase de diferencias y tensiones sociales. La locura nunca había sido considerada como un fenómeno puramente negativo. Platón habla de sus cuatro bendiciones, ya que se la asocia con la inspiración poética, la profecía divina, el amor y los rituales religiosos, como en el frenesí de los ritos dionisíacos[159]. Como escribe el médico Areteo, «algunos se hacen cortes en las extremidades en una fantasía sagrada, como si buscaran propiciar a dioses extraños», pero «en otros aspectos están cuerdos. Les despiertan la flauta y el regocijo, o la bebida, o la admonición de quienes les rodean»[160]. De esta forma, quienes sufrían algún trastorno mental podían seguir formando parte de la sociedad romana, esto es, usando el acervo de síntomas disponible dentro de su contexto cultural. La religión ofrecía una ruta clara y socialmente aceptable para expresar las diferencias mentales sin correr el

riesgo de ser estigmatizado.

El aspecto básico de la concepción popular de la anormalidad mental era la creencia de que esta era el resultado de la acción de una potencia sobrenatural que había ingresado en el cuerpo o bien producía sus efectos actuando desde el exterior. Cuando la locura se vincula a la posesión demoníaca de esta forma no resulta sorprendente que al perturbado mental se le trate con cierto sobrecogimiento. Pero el contacto con lo sobrenatural podía ser una espada de doble filo, pues con el sobrecogimiento venía el miedo. Apedrear al loco era una forma de mantener a raya a la potencia anómala. El hecho de que los romanos pudieran sentir que el mundo vibraba con los demonios y otras entidades sobrenaturales hacía que los delirios parecieran una manifestación bastante natural. El delirio proporcionaba a la gente un medio de comunicar su estrés y aliviar las tensiones causadas por él diciendo cosas sin sentido. Con frecuencia, esos sentimientos se personificaban y adoptaban la forma de demonios y espíritus inmundos. El discurso del poseso podía también emplearse para expresar ideas que resultaban socialmente inaceptables. Pero en sí mismas estas expresiones no tenían ningún peso. Eran las divagaciones místicas de figuras marginales que carecían por completo de autoridad.

Se pensaba que la histeria era una dolencia femenina causada por la tendencia del útero a vagar dentro del cuerpo. Afectaba principalmente a las vírgenes y las viudas, y entre los síntomas estaban la falta de aliento, los dolores en el pecho, las piernas o la ingle, y los ataques. El tratamiento consistía en la aplicación de olores fuertes para intentar devolver el útero a su lugar apropiado, aunque también podía recurrirse a la magia: «Yo te conjuro, oh, útero […] no

roas el corazón como los perros y vuelve a tu lugar previsto y apropiado»[161]. Resulta difícil no ver el útero como una metáfora de la mujer en la sociedad romana. Las mujeres estaban sometidas a una presión terrible para que procrearan y criaran hijos. El estrés físico y emocional que esto generaba probablemente era abrumador para muchas. La histeria constituía una forma permisible de manifestar sus tensiones y angustias. El método era admisible porque funcionaba de acuerdo con las propias nociones masculinas sobre la probable conducta de la mujer: inconstante, impredecible, emocional. Los escritores varones ofrecieron una interpretación médica de estas expresiones de trastorno basada en sus ideas preconcebidas sobre el comportamiento apropiado de las mujeres. La histeria, se consideraba, podía ser causada por un aborto espontáneo, un parto prematuro, una viudez prolongada, la retención de la regla y la terminación de la maternidad ordinaria. Por tanto, la única cura real que existía era parir, ser una esposa y mantener relaciones sexuales[162]. De forma similar, Galeno pensaba que la histeria masculina se debía a la retención de esperma y la falta de sexo[163]. La concepción médica masculina sostenía que la salud mental femenina dependía de la actividad reproductiva y del cumplimiento, por parte de la mujer, de la función social que le correspondía. Para las mujeres, la histeria representaba un rechazo de estos valores. Les proporcionaba una forma aceptable de expresar su frustración y desacuerdo, y actuaba como una representación somática de un conflicto interno.

Para algunos, el trastorno mental podía ser una estrategia de supervivencia. Para quienes estaban en el fondo de la escala social, la vida se desarrollaba en un entorno básicamente hostil, y el comportamiento agresivo y

antisocial acaso les ayudaba a crearse una barrera protectora. Es posible que ciertos mecanismos de defensa que otros veían como indicios de aberración mental (la violencia, la grosería, el humor agresivo) proporcionaran a los individuos formas útiles de lidiar con su realidad. Tales estilos de comportamiento también podían emplearse para apelar al sentido de la compasión de la gente y obtener un mínimo sustento. Juan Crisóstomo cuenta:

Hay otros hombres pobres, de cabeza hueca y mente inestable, que no saben cómo soportar el hambre, pero harán cualquier cosa en lugar de padecerla. Con frecuencia nos abordan con apariencia y palabras lastimeras, y cuando no consiguen nada, prescinden de estas solicitudes y al final superan a nuestros magos, algunos mascan el cuero de zapatos desgastados, otros se introducen clavos afilados en la cabeza, otros se meten en agua helada hasta sus estómagos desnudos y otros soportan cosas todavía más estrambóticas con el fin de congregar alrededor suyo un público desdichado. Pero mientras esto tiene lugar, vosotros permanecéis allí, risueños y asombrados, celebrando las miserias de los demás […] Y entonces, para que haga eso con más entusiasmo, le dais una generosa cantidad de dinero[164].

Como se lamenta Agustín, «qué cosas es capaz de hacer el hombre con tal de poder vivir unos cuantos días»[165]. Pese a lo desesperado de este enfoque, lo cierto es que funcionaba, pues la gente daba. Pablo de Egina, en su Apéndice al Libro Cinco, incluye una sección titulada «Sobre las enfermedades fingidas y su detección». Asimismo, hemos visto que en las *Efesiacas* Antea fingía padecer epilepsia para no ser usada como prostituta. El hecho de que esta táctica fuera común no necesariamente

significa que quienes formaban la audiencia se dejaran engañar con facilidad. Es por ello por lo que eran tan exigentes en los extremos que se pedía incurrir al «loco». Clavarse clavos en la cabeza difícilmente puede describirse como ganarse la comida gratis.

Los individuos eran capaces de aprovecharse de las ideas sobre los trastornos mentales para encontrar alivio en la agresión o, incluso, el aislamiento social completo. Areteo escribe que «algunos huyen de los lugares frecuentados por los hombres y van al desierto, donde viven solos»[166]. Abandonar la sociedad de esta forma representaba una redefinición perturbadora de las prácticas de vida aceptadas. La gente no podía entender semejante destrucción voluntaria del estatus social. Algunos de estos individuos estaban encantados de vivir, si no fuera, al menos en los márgenes de la sociedad. Llevarlos de vuelta a la comunidad planteaba un problema para el que no existía una práctica convencional aceptada. Los exorcismos proporcionaban una ruta de este tipo para regresar al mundo ordenado y estable de la sociedad. La expulsión ritual de los demonios que habían causado el comportamiento aberrante permitía que el loco pudiera reintegrarse en la vida normal. El exorcismo restablecía el orden social al liberar al enfermo de las potencias infernales que en un principio habían causado el trastorno. Y, por tanto, ofrecía un medio para que el individuo cambiara, consciente o inconscientemente, su selección de síntomas, descartando los que señalaban una enfermedad mental y optando por los que indicaban una víctima en recuperación. Para individuos marginales como las prostitutas o los cavernícolas misántropos, el ritual era una forma de expresar su arrepentimiento y hacer borrón y cuenta nueva. Los demonios se convirtieron en un dispositivo para que el infractor pudiera salvar las apariencias

y culpar de su mal comportamiento a una fuerza malévola exterior.

El Bajo Imperio conoció una explosión de manifestaciones psiquiátricas. Los fenómenos mentales, en forma de posesiones demoníacas y exorcismos, llegaron a ocupar un lugar central en la manera en que la sociedad discutía cuestiones delicadas. ¿A qué se debió esto? ¿Fue un resultado directo del aumento de la cantidad y el nivel de los estresantes sociales? Sin duda resulta fácil elaborar una lista de factores que pudieron haber intensificado el estrés en este período: la inflación y el caos de las invasiones bárbaras que caracterizaron la crisis del siglo III; el impacto de un gobierno más rígido y más centralizado y de una burocracia diseñada para extraer mayores recursos de un campesinado ya oprimido; la creciente brecha social entre los poderosos y las masas populares; el descenso del estatus legal y los privilegios de los ciudadanos; la decadencia económica que acaso comenzaba a extenderse por Occidente; un descenso de la población que quizá se producía por todas partes. El impacto y, de hecho, la existencia misma de muchos de estos factores es objeto de acalorados debates. Brown sostiene que la vida en el Bajo Imperio quizá no supuso más cambio que «hacer ligeramente más gris el gris de siempre»[167]. Pero en un mundo en el que una pequeña diferencia de ingresos podía tener un impacto significativo en la calidad de vida, eso solo ya pudo causar un cambio considerable en los niveles generales de salud mental. Acaso los cambios que desde nuestro punto de vista son mínimos o sutiles fueron vistos como acontecimientos monumentales y catastróficos para quienes permanecían en el fondo de la escala social. Si los cambios sociales y económicos del Bajo Imperio sí tuvieron un impacto sobre los niveles de salud mental, entonces el efecto, como Brown también ha dicho, no se

apreciaría en la omnipresencia de estados de ansiedad a lo largo y ancho del Imperio, sino en traumas y sucesos a pequeña escala. Los miles de individuos que ya se asomaban al borde del abismo eran los primeros que habrían de hacer frente a cualquier asalto contra la cordura de la sociedad en su conjunto.

El lugar central que pasaron a ocupar los fenómenos mentales constituye mucho más que un reflejo de cualquier posible incremento de los problemas de salud mental derivados de un aumento de los factores estresantes macrosociales. El cambio fue un reflejo de una perturbación de todo el orden social. En una sociedad que estaba cambiando de forma veloz, la gente recurrió a métodos probados para intentar determinar qué estaba ocurriendo exactamente, aislar la causa y lidiar con ella. El enorme incremento de las posesiones y los exorcismos en las fuentes tardías no puede verse sencillamente como resultado de un crecimiento exponencial de las enfermedades mentales. Las acusaciones de trastorno mental y su tratamiento mediante la expulsión demoníaca son un indicio de la dimensión de las tensiones internas de una sociedad que se estremecía ante los violentos cambios que estaba sufriendo su estructura. Los casos se agrupan alrededor de aquellas áreas en las que el estrés creado por el reordenamiento de la sociedad probablemente se sentían con más intensidad. La gente necesitaba estar en condiciones de acceder a quienes podían influir en el mundo demoníaco que parecía haberse apoderado del ámbito humano. Pero también necesitaba poder ser capaz de relanzar su propia vida, remodelarla con un estilo mejor adaptado al nuevo entorno. Ser sencillamente un buen ciudadano (o incluso, ser un ciudadano) ya no era suficiente. Las personas necesitaban encontrar nuevas formas de expresar su lugar en la sociedad

y forjar un vínculo definido entre ellas y un poder superior.

Los fenómenos mentales tuvieron un impacto considerable en la manera en que el pueblo percibía su mundo. Fue por esta razón por la que la gente recurrió a los métodos tradicionales de lidiar con los trastornos mentales cuando su orden social parecía estarse comportando de forma tan extraña. Tenía una necesidad acuciante de entender lo que estaba ocurriendo y, si no de controlarlo, al menos sí de influir en ello. El exorcismo siempre había ofrecido una cura más potente que otros enfoques para el tratamiento de las enfermedades mentales, en el sentido de que confiaba en acceder a un poder divino abrumador para expulsar a los demonios de su morada humana. En una sociedad centrada en las explicaciones sobrenaturales, una cura que no solo ponía forma humana a lo divino sino que permitía dirigir su poder para provecho humano siempre había sido impresionante. Y en una sociedad en la que el cambio social hacía que la gente necesitara tener influencia para intentar establecer su lugar en el nuevo orden, el exorcismo se convirtió en un medio crítico para acceder al poder.

El Bajo Imperio romano vio cómo el poder y la riqueza se acumulaban cada vez más y más en manos de una élite más reducida. Este grupo especial de individuos privilegiados se convirtió en la norma de lo que el pueblo esperaba que fueran las personas con poder, cualquier poder. Por tanto, fue inevitable que cuando empezaron a buscarse formas de acceder a lo sagrado, el pueblo acudiera a un grupo extraordinario de hombres religiosos para que se las proporcionara. El pueblo necesitaba líderes, campeones y héroes porque, creía, solo a través de las élites de este tipo tendría alguna esperanza de poder influir en los

acontecimientos. Únicamente los individuos poderosos de verdad tenían alguna oportunidad de conseguir que se hicieran las cosas, y el único modo en que la no élite podía tener algo de influencia era vinculándose a ellos. Los santones, por tanto, se convirtieron en los mediadores necesarios entre la gente y un Dios más distante que las antiguas deidades. A diferencia de los tratamientos tradicionales para los trastornos mentales, que estaban al alcance de todos y se basaban en la interpretación de los sueños, los ensalmos y los ritos mágicos, ahora resultaba necesario entrar en una relación de dependencia con estos hombres santos que habían sido «conducidos al desierto por una crisis de las relaciones humanas»[168]. Era a través de ellos como se expulsaba a los demonios, era a través de ellos como se restablecía el orden.

El poder de exorcizar también resultó crítico para que la élite sagrada consolidara su prestigio. Una fuerza tan abrumadora no se obtenía con facilidad. Los hombres santos tenían que soportar penalidades excepcionales para establecer una relación personal con Dios, de quien emanaba la energía divina necesaria para hacer frente a los demonios. Brown ha mostrado que los cristianos creían que el cuerpo podía cambiarse y con él la sociedad que representaba[169]. Pero los primeros monjes también buscaban mostrar que el yo psicológico podía recrearse en una entidad independiente, no afectada por lo mundano. Ellos emplearon el acervo de síntomas de la enfermedad mental para rechazar la sociedad tradicional, y batallaron contra los el estrés psicológico que creaba de forma cotidiana la vida en una sociedad desgarrada por las consideraciones de estatus. Esto no significa afirmar que los primeros monjes fueran esquizofrénicos, aunque algunos probablemente lo eran, sino que los modos de comportamiento y expresión que los

romanos reconocían como signos de desviación mental adquirieron un nuevo sentido, uno apropiado para un mundo en proceso de cambio. Como señala Brown, al vivir en «un estado de depresión prolongada y ansiosa búsqueda interior» Antonio luchó con su personalidad «en una situación de privación sensorial autoimpuesta, en la que es posible sospechar que las alucinaciones y los estados emocionales extremos eran buscados de forma deliberada con el fin de lograr superarlos»[170]. En efecto, estos monjes experimentaron una enfermedad mental voluntaria para demostrar que habían dominado las tensiones de la vida normal. Habían convertido sus mentes en una herramienta tan dura como el granito.

Las ansiedades contra las que luchaban los hombres santos adoptaban la forma de demonios que exageraban las preocupaciones cotidianas del pueblo dotándolas de una forma dramática de gran intensidad. El hombre santo realizaba milagros casi mundanos: salvaba a la gente de incendios, sequías y hambrunas, y curaba sus dolencias. Ayudaba cuando el pueblo se enfrentaba a tareas que exigían un esfuerzo monumental. Se oponía a la injusticia y el mal gobierno. Una especie de mago moral, el santo se convirtió en el héroe de la cultura del pueblo: competitivo, recio, resistente, enfrentado a la autoridad, era la expresión concreta tanto de los valores que las personas normales y corrientes necesitaban para sobrevivir como de sus ideales. Al superar la clase de amenazas e inquietudes que acosaban a la gente en su vida diaria, el hombre santo estableció su derecho a mediar entre ella y lo divino. Se convirtió en el verdadero patrón del pueblo.

El resultado de sus grandes esfuerzos fue también que le dio el poder de adoptar el papel de Jesús como exorcista de

demonios. Algunos intentaron fingir este poder, como cuando ciertos exorcistas judíos intentaron invocar el nombre de Jesús para expulsar a algunos demonios de los afligidos. El espíritu maligno sencillamente se niega a reconocer su autoridad: «A Jesús le conozco y sé quién es Pablo; pero vosotros, ¿quiénes sois?». Después de lo cual el demonio hace que el poseso ataque a los falsos exorcistas con tanta furia que, al final, estos tienen que huir desnudos y cubiertos de heridas[171]. Pero un fracaso tan humillante no afectaba al verdadero hombre santo, que había establecido su autoridad mediante el sometimiento riguroso de su cuerpo y su mente. Sus visiones y acciones proporcionaban una forma para que la sociedad se reintegrara. En este sentido, la suya era una especie de locura creativa que aliviaba las tensiones sociales mediante el restablecimiento del orden. En este drama, los mismos poseídos eran algo más que figurantes. No cabe duda de que hacían las veces de contrapartida literaria del santo, que ante ellos demostraba su poder en su máxima expresión; pero además seguían siendo un mecanismo para la expresión de opiniones controvertidas y el sentimiento de la opinión pública. Con frecuencia, aparecían en momentos de creciente tensión social, cuando la gente necesitaba líderes[172], y las posesiones aumentaban en vísperas de las fiestas religiosas, pues ofrecían una oportunidad para hablar con franqueza[173].

Los trastornos mentales siempre han actuado en cierto modo como una fuerza social positiva. La posesión y el exorcismo adquirieron el poder de cambiar al individuo y luego reintegrarlo en la sociedad en una nueva forma de dependencia con ciertos sanadores bendecidos por Dios. La Iglesia tenía mucho interés en controlar un poder tan asombroso, en particular porque demostraba que la sanación

física y espiritual requería de un intermediario religioso. Los santos individuales no siempre vieron con gusto que su poder fuera controlado de esta manera. La Iglesia y los santos beneficiaban a la no élite porque reducían sus ansiedades, daban expresión a sus inquietudes, promovían la cohesión social y ayudaban a establecer nuevas identidades sociales, todo lo cual era muy deseado en una sociedad en la que la distribución del poder había cambiado. Esto no significa afirmar que este nuevo modo de relaciones sociales no creara a su vez nuevas preocupaciones (como la herejía, la culpa y la problematización de la sexualidad), pero sí que contribuyó a forjar una base social más estable sobre la que la gente podía continuar adelante con su vida.

El objetivo de este capítulo ha sido explicar algunos de los factores que se esconden tras un estilo de expresión de los fenómenos mentales peculiarmente romano. Las investigaciones modernas sobre las causas sociales de las enfermedades mentales sugieren de forma convincente que el nivel de salud mental de la población general debía de ser bajo. Sin embargo, las dificultades que conlleva la aplicación de tales ideas al mundo antiguo hacen que no podamos usar las pruebas modernas para predecir el grado o las formas que adoptó semejante mala salud. El romano era un contexto en el que el enfermo psiquiátrico siempre pudo ofrecer ciertos beneficios socialmente aceptables. Proporcionaba un medio de expresar la diferencia y las tensiones, de plantear nuevas ideas y discutir cuestiones polémicas, y de resolver de forma ritual problemas sociales difíciles. La mente descansa en los límites de lo humano y lo divino y, en cuanto tal, fue el escenario de escaramuzas constantes entre lo demoníaco y lo mundano. En el nivel dominante, la sociedad romana era una cultura fuertemente somática, pero el pueblo, en cambio, hacía más hincapié en lo demoníaco como agente

explicativo. Sin embargo, no podemos trazar una simple equivalencia entre posesión demoníaca y enfermedad mental. Los demonios proporcionaban una explicación para toda clase de comportamientos y sentimientos que resultaban socialmente inaceptables. Y en el Bajo Imperio romano, cuando las nociones sobre la humanidad y su relación con lo divino se reevaluaron, los fenómenos psiquiátricos fueron cruciales para el debate.

3
El mundo al revés

Hasta el momento pertenecer a la no élite ha sido un asunto grave: luchar para sobrevivir y lidiar con las tensiones que genera la vida en una sociedad con frecuencia brutal. Este capítulo se ocupa de cómo el pueblo tenía su propia forma de pasárselo bien. El espíritu de las Saturnales era la personificación de cómo se divertía el pueblo, una fiesta en la que la seriedad estaba prohibida, «no se me ha permitido gestionar nada importante ni de tipo público», y la diversión giraba alrededor de «beber y estar bebido, gritar, jugar, echar los dados, nombrar encargados de la juerga, dar banquetes a los criados, cantar desnudo, aplaudir con emoción»[1]. Este era un tiempo en el que «la masa entera se entrega a los placeres» y celebra la cultura no oficial[2]. Se trataba de una fiesta impulsada por lo que Bajtín denominó el espíritu del carnaval: se deleitaba en derribar a los arrogantes de su pedestal y elevar a la cima de la jerarquía social y cultural a todos aquellos (y todo aquello) que ocupaba los estratos más bajos[3]; se regocijaba en las funciones del cuerpo para subrayar que todas las personas era básicamente iguales; y se deleitaba en la mofa, la ridiculización y, en general, la burla de todo lo que era serio. En términos de estilo, esta era una forma de disfrutar del mundo muy diferente de la de la élite. De hecho, el estilo popular invertía los modos de la élite casi con exactitud: ordinario y burdo en lugar de refinado,

exagerado y extravagante en lugar de sutil y sublime, impulsado por actos y sucesos en lugar de por ideas, intensa y abiertamente emocional en lugar de disciplinado y controlado. Una celebración arraigada con firmeza en el aquí y ahora y escandalosamente alegre: esta era la forma en que a la mayor parte del pueblo le gustaba divertirse. Una vez más es necesario subrayar que esto no significa que la élite nunca participara en ciertas actividades de la no élite o, incluso, que ocasionalmente no adoptara el mismo enfoque. Sin embargo, lo que caracterizaba la gran tradición era en su mayoría contrario a lo que caracterizaba la pequeña tradición.

Las Saturnales, que empezaban el 17 de diciembre y duraban varios días, eran una época de gran excitación: «toda Roma está como loca»[4]. En el templo de Saturno se celebraba una fiesta pública y los gritos de «lo Saturnalia» llenaban el aire. En el mundo occidental nos resulta fácil subestimar la vitalidad con que las fiestas de este tipo se celebraban. Agustín describe así a los juerguistas que festejaban el Año Nuevo: «Llevados por una excitación mundana y carnal, celebran al sonido de canciones frívolas y obscenas mediante banquetes disolutos y bailes licenciosos»[5]. El aguafiestas Plinio se vio obligado a retirarse a una habitación silenciosa para escapar del ruido que emanaba de la fiesta doméstica[6]. Las Saturnales eran más que una simple vacación; eran un mundo alternativo sancionado por las autoridades. Todo lo que era culturalmente dominante quedaba derrocado, lo que significa que el comportamiento de la gente se tornaba blasfemo, ordinario, sucio y ebrio. Se establecía un nuevo orden mundial en oposición directa a la seriedad de la alta cultura. Para expresar esta transformación, se usaban tres

métodos: en primer lugar, los espectáculos, cabalgatas y números cómicos del mercado; luego, las parodias y chistes que desacreditaban la cultura oficial; y, finalmente, los tacos.

Las Saturnales incorporaban varios motivos interrelacionados. El primero era la igualdad. Las Saturnales representaban el regreso de la edad dorada de Saturno, que existía antes de que las nociones de rango y orden aparecieran en la sociedad. No había entonces ni esclavitud ni propiedad privada y todos los hombres lo poseían todo en común. La gente vestía combinaciones de colores brillantes, en lugar de la toga, y se ponía el píleo, el sombrero de fieltro del liberto, para simbolizar la licencia de la ocasión y la abolición de la jerarquía. A los esclavos no podía castigárseles. El juego estaba permitido. Era el momento del año en que «los ecuestres y los senadores lucen sus ropas de fiesta e incluso el emperador se pone un píleo, y el esclavo criado en casa no teme mirar a los ediles y agita el cubilete»[7]. Se intercambiaban regalos como un acto entre iguales. La gente cantaba en el mercado y las calles, una práctica que en contextos normales constituía «una desgracia y un ridículo para el hombre rico y la locura para el hombre pobre»[8]. El foro se llenaba con toda una gama de artistas itinerantes, malabaristas y encantadores de serpientes. El festín reflejaba el hecho de que este era un tiempo de abundancia para todos, no solo para la élite «pues para estas mandíbulas de la clase superior siempre estamos de fiestas Saturnales»[9].

La inversión también era un motivo fortísimo en los actos. Si los proverbios expresaban una resignación fatalista en que el mundo es como es, en el carnaval el mundo se ponía patas arriba. Al azar se elegía un rey de pega, lo que subrayaba el espíritu igualitario de la fiesta, y luego se lo

ejecutaba en un falso ritual al final de las celebraciones. Los esclavos podían despotricar de sus amos, que les servían a la mesa, mientras que el rey daba órdenes estúpidas en las que se pedía a la gente beber, cantar, bailar, ridiculizarse a sí mismos o recorrer la casa llevando a caballito a la joven que tocaba la flauta[10]. Los hombres se vestían de mujeres. El 7 de julio, el día de la muerte de Rómulo, las esclavas podían tomarse libertades durante las Nonas Caprotinas. Vestidas como mujeres libres, salían de la ciudad mofándose y burlándose de todos los hombres que encontraban y luego se peleaban entre ellas lanzándose golpes y piedras, antes de darse un festín bajo una higuera silvestre[11]. En la fiesta de Ana Perena las muchachas cantaban obscenidades[12]. El 13 de junio, el gremio de los músicos recorría Roma con máscaras y vestidos femeninos, cantando en estado de ebriedad parodias de melodías antiguas. Esto era locura institucionalizada, una ruptura con las normas de la vida cotidiana. Pero asimismo era una visión utópica del pueblo, una crítica de la vida normal a través de su inversión. Las relaciones de poder se anulaban simbólicamente subvirtiendo las piedras angulares de la estructura social: varón/hembra, animal/humano, amo/esclavo, sabio/necio.

Las líneas puras y la belleza de la forma clásica eran reemplazadas por el placer del realismo grotesco. Lo físico se empleaba para reducir a todas las personas al mismo nivel, de allí el énfasis en los orificios corporales, el tacto y todo lo relativo a lo que Bajtín llamaba con delicadeza «el estrato más bajo». Hablando en plata, el culo mandaba sobre la cabeza. Todo se degradaba a un nivel material, vil. Los aspectos físicos se exageraban en una parodia grotesca de la normalidad. Al concentrarse en las funciones corporales, la cultura carnavalesca también celebraba los cambios de la

vida humana en oposición a la estabilidad de la vida normal. La insistencia en lo físico también se reflejaba en el uso de la violencia. El «otro», ya fueran las mujeres, los animales o los intrusos sociales, era objeto de abusos violentos. La gente violentaba el lenguaje con juramentos y tacos, hablando sin mostrar deferencia alguna y haciendo gestos groseros. Los participantes se arrojaban cosas unos a otros y torturaban a los animales, que tan útiles resultaban para definir a los seres humanos en un momento en el que todos eran iguales y la jerarquía de estatus normal había desaparecido. Lo doméstico y lo local se yuxtaponían con lo extravagante y exótico para contribuir a especificar cuál era la nueva normalidad.

La lascivia abundaba. El sexo servía temáticamente para simbolizar la fertilidad, la abundancia y el crecimiento. Todo se hacía de forma excesiva: comer, beber, jugar, cantar y bailar, una inversión de la escasez asociada con la vida normal y corriente. Juan Crisóstomo advierte a su rebaño acerca de los demonios de la fiesta en el mercado e insta a los fieles a permanecer en sus casas, lejos de «los tumultos, los desórdenes, la posesiones diabólicas y el mercado repleto de hombres licenciosos»[13]. La gente se burlaba de todo. Cualquier cosa que representara la seriedad, los dioses, incluso, era objeto de burla. En una Antioquía en gran parte cristiana, el emperador pagano Juliano fue ridiculizado en las Saturnales y en las celebraciones del Año Nuevo por su barba, su estilo de vida ascético, su desinterés por el teatro y las carreras de caballos y por el hecho de que matara tantísimos animales en sus sacrificios. A propósito de la diversión del pueblo en la víspera del Año Nuevo, Libanio escribe:

La noche cae, pero nadie duerme. La gente común se

dedica a cantar canciones, bailar enloquecida y hacer chanzas burlonas. Lo hacen incluso en el distrito comercial, irrumpen, aporrean las puertas, gritan y se burlan. Hacen que sea imposible dormir. Y aunque algunas personas están enojadas por lo que oyen, otros lo consideran una ocasión para reírse, y ninguno de los presentes es tan severo como para censurar estos tejemanejes: incluso quien es demasiado controlado para reírse estalla en carcajadas[14].

Las farsas anulaban las normas usuales de comportamiento cortés, los chistes ridiculizaban a quienes ocupaban cargos de autoridad y se inventaban juegos de palabras que transgredían el orden gramatical. El tonto resumía este espíritu de burla: tenía libertad para hacer público lo que normalmente era privado y para burlarse de los poderosos por sus debilidades e indiscreciones; era franco, oficioso y grosero.

La multitud no se limitaba a mirar. Se unía a la celebración con gusto, deleitándose en la transgresión. La división entre el artista y el espectador en gran medida se venía abajo, suspendiendo la distancia social que normalmente existía entre la gente. Toda buena fiesta tenía una procesión, a la que cualquiera podía sumarse, un sacrificio y un conjunto de competiciones. En la *pompa circensis,* el desfile de Año Nuevo antes del día de los juegos, la gente se disfrazaba de los distintos dioses o, en Roma, de sátiros y silenos, y «ridiculizaba y remedaba los movimientos serios de los demás, convirtiéndolos en algo grotesco»[15]. El carnaval de las Saturnales no era en este sentido una fiesta que se daba al pueblo, sino una que el pueblo se daba a sí mismo. Era un producto de la enorme diferencia entre las vidas de la gente ordinaria y la élite. Pedro Crisólogo describe una procesión en Ravena hacia el año 480 d. C. en

la que se reflejan todos los elementos esenciales del espíritu carnavalesco. La gente se disfrazaba de dioses o monstruos, los hombres se vestían con pieles de animales o como mujeres, y se exhibían deformidades antinaturales: «Ridiculizan la decencia, violan la autoridad judicial, se ríen de la opinión pública, se mofan delante del mundo entero y dicen que al hacerlo solo bromean»[16]. Otros rituales públicos (las ejecuciones, los aniversarios imperiales, los triunfos) proporcionaban oportunidades similares para los excesos carnavalescos, en los que se celebraba un conjunto alternativo de pasiones e intereses. Con su lógica de inversión, que ponía en la cima de la sociedad lo que siempre estaba en el fondo, el carnaval constituía un proyecto de una sociedad más igualitaria.

¿O acaso no? ¿Qué significaban exactamente tales fiestas dentro de la sociedad romana? ¿Eran sencillamente vacaciones? Es posible interpretar los carnavales como meras válvulas de seguridad que permitían a la gente liberar un poco de vapor sin abrigar ninguna esperanza de obrar un cambio real. Inversión sin subversión. En la medida en que ofrecían un escape temporal a los conflictos acerca de la autoridad, también es posible argumentar que los carnavales en realidad reforzaban la jerarquía porque subrayaban las normas y el orden que eran de esperarse el resto del año. En otras palabras, no generaban ningún cambio real en el comportamiento. Libanio escribe que las Saturnales «reconcilian al ciudadano con el ciudadano» y «resuelven disputas familiares». Al crear un espacio para la expresión segura de las tensiones que amenazaban la vida normal, el carnaval ayudaba a que la sociedad funcionara mejor. Creaba comunidad destruyéndola y definía normas desafiándolas. Además, en ocasiones el carnaval exageraba las relaciones jerárquicas existentes, como en el trato de las mujeres por

parte de los hombres. El carnaval era principalmente para placer de los hombres, y el abuso de las mujeres, que era cosa corriente en la vida normal, a lo sumo se incrementaba mediante la burla. Los hombres podían vestirse como mujeres para señalar el carácter desordenado de la atmósfera carnavalesca, pero en términos de liberación de la mujer era poco lo que el carnaval tenía que ofrecer.

Con todo, probablemente sea un error atribuir un único significado al carnaval. La inversión nos proporciona una imagen ambivalente. Desde el punto de vista de la élite, demostraba la estupidez de cambiar el orden existente porque el resultado no sería más que revoltijo caótico e idiota. Pero asimismo ofrecía a los descontentos una imagen de ridiculización de la cultura oficial. El carnaval les mostraba que sus circunstancias no estaban grabadas en piedra y podían modificarse. Les infundía esperanza en la revancha y la justicia futura. Este atractivo universal era una de las razones de su éxito. Por otro lado, los significados del carnaval tampoco eran fijos: por lo general proporcionaba una forma estable de divertirse, pero en otras épocas se convertía en una ocasión para manifestar el descontento. Por tanto, es incorrecto ver el carnaval sencillamente como una práctica que reforzaba la normalidad al permitir resolver las hostilidades y mostrar que el cambio era fútil, aunque divertido. Nada se olvidaba en realidad, eso es seguro, pero sí se creaban un espacio simbólico de igualdad y libertad que resultaba amenazador en una sociedad en la que el respeto de las jerarquías era la norma. El pueblo expresaba su sentido de la libertad con su comportamiento desordenado y, sin importar cuán rituales y rutinarios se tornaban tales excesos, eso constituía una afirmación de que las diferencias sociales eran parte de un orden ritual. Además, el carnaval sí tenía efectos en el mundo real. Cuando las tensiones se

exteriorizaban abiertamente, era inevitable que en ocasiones se salieran de control. Los disturbios que acompañaron la visita del emperador Juliano a Antioquía durante el período de festividades constituyen una prueba de ello. Pero la gente no siempre aprovechaba la oportunidad para quejarse. En una fiesta, un loco se apoderó de la corona de César y se la puso. La indignación que causó fue tal que terminó siendo linchado[17].

Las Saturnales eran la expresión extrema de los principios de la diversión de la no élite. Hacían hincapié en la risa, lo físico, lo profano y lo no oficial, todo lo cual se oponía de forma directa a la inmutabilidad dogmática de la cultura oficial. Pero estos principios no se limitaban a unas pocas fiestas, incluso si eran ellas las que permitían su expresión más plena: informaban el modo en que la no élite se divertía a lo largo de todo el año.

La risa era acaso la característica que definía el espíritu del ocio de la no élite, que se burlaba de las pretensiones de la cultura oficial. En Pompeya, grafitos escritos con motivo de las elecciones anuncian que «los ladronzuelos os instan a elegir edil a Vatia», un candidato que también obtuvo el apoyo de «los dormilones»[18]. En otro, los «bebedores tardíos unidos» *(seribibi universi)* anuncian su candidato favorito[19]. Es imposible saber con certeza si este último ejemplo representaba un ataque contra un candidato real, un nombre divertido para un club o una burla pura de todo el proceso electoral. Sea cual sea la respuesta, este tipo de irreverencia es la característica primordial del humor popular. Un excelente ejemplo de esto lo encontramos en la taberna de los Siete Sabios, donde, sobre las pinturas de unos veinte hombres ordinarios sentados en letrinas, se reinventaban en términos populares los dichos sabios de los

filósofos: «Tales aconseja a quienes cagan duro que pujen con fuerza»; «El astuto Quilón enseña a echar pedos de forma silenciosa»[20].

Por lo general se trataba más de reírse *de* que de reírse *con*. Plutarco recomendaba hablar en voz alta para mantener una buena salud, pero señalaba que quien lo haga en una posada tendrá que ignorar las burlas de los marineros, los arrieros y los camareros[21]. De forma similar, un aristócrata acostumbrado al lujo «tenía una reputación tan espantosa por su libertinaje, que su conducta había sido tema de canciones groseras que se cantaban en las calles»[22]. Una fábula cuenta que «al ver un león enjaulado, un zorro se le acercó para dedicarle insultos aterradores», lo que demuestra, según explica la moraleja, que «muchas personas distinguidas, cuando son víctimas de la desgracia, son tratadas con desprecio por hombres sin importancia»[23]. Con todo, no solo las clases altas eran blanco del humor popular. Numerosos chistes se ríen de las desgracias de otras personas, como los jorobados[24]. Y luego tenemos el caso del hombre que vio a un espartano azotando a su esclavo y gritó: «deja de tratar a tu esclavo como a tu igual», en referencia a la severidad con que se criaba a los hijos de Esparta[25]. En una cultura en la que la vergüenza constituía una poderosa fuerza social, el humor podía ayudar a reforzar las normas de comportamiento. En la fábula del asno con la piel de león, un asno pretende hacerse pasar por un león, pero es descubierto y recibe una paliza: como dice la moraleja, «un hombre pobre y ordinario no debe imitar a los ricos por temor a ser motivo de risa y meterse en problemas»[26].

El humor también proporcionaba a la gente una forma de mejorar su estatus, pues el ingenio, en especial, era una cualidad muy apreciada. Algunas personas llegaban al

extremo de usar la magia contra quienes se burlaban de sus desgracias, lo que socavaba su posición en la comunidad[27]. Ante un poder abrumador, la risa era una forma de conservar algo de dignidad dada la situación. En una vieja fábula, un anciano, agotado por una carga de leña que es incapaz de seguir llevando, llama a la muerte para que lo alivie. Cuando la muerte se presenta, el viejo le pide que lo alivie llevándole su carga de leña[28]. El hecho de que «Suertudo» fuera un nombre popular para un esclavo nos recuerda que los amos también eran capaces de utilizar el humor como una forma de mejorar su propio estatus a expensas de otros. Los apodos eran otra táctica popular para reducir el carácter de un individuo a mera caricatura concentrándose en cualquier rasgo distintivo y convirtiéndolo en motivo de risa. Un apodo era una especie de máscara de carnaval que ponía patas arriba la personalidad normal de un individuo para favorecer una farsa ridicula y reduccionista. En Lidia la gente bautizó a un recaudador de impuestos rapaz como «Morroflojo» debido al exceso de carne en su cara, la cual «le caía en pliegues como una capa»[29]. Hacia finales del siglo IV el obispo Sinesio de Cirene cuenta que la tripulación de un barco, compuesta por judíos y una colección de campesinos, se pasaba el día «haciéndose chanzas los unos a los otros, llamando a sus camaradas no por sus nombres verdaderos, sino por las marcas distintivas de sus desgracias»: «Cojo», «Herniado» y «Ojos saltones»[30]. La cultura del pueblo se burlaba de todo, incluida ella misma, pero en esta situación los sobrenombres también ayudaban a crear un pequeño grupo fuertemente unido. En otras situaciones, proporcionaban un medio eficaz para hacer cumplir las normas relativas a la apariencia personal y la personalidad. El público se burlaba de Quinto Hortensio Hórtalo llamándolo «Dionisia», debido a que su

voz afeminada supuestamente se asemejaba a la de esa famosa actriz[31]. Los apodos también podían marcar a ciertos individuos como seres despreciables o no personas. La descripción de los britanos nativos como «brittunculi», los asquerosos britanitos, en las tablillas de Vindolanda constituye un buen ejemplo. Muchos chistes pintan a los habitantes de Cime y Abdera como estúpidos por naturaleza, lo que los convierte en el equivalente romano de minorías, como los irlandeses, los polacos o los gallegos, a las que se convierte en objeto de burla para reforzar el sentido de identidad central. Un abderitano, cuenta el chiste, vio a un eunuco conversando con una mujer y le preguntó si ella era su esposa. El eunuco le respondió que las personas como él no podían tener esposas. «Ah», dijo entonces el abderitano, «así debe de ser tu hija»[32].

La farsa y la parodia eran elementos esenciales del humor popular. Cuestiones importantes se trivializaban hasta hacerlas irrelevantes, como con los dichos de los siete sabios. La anónima «Cena de Cipriano», una obra del siglo V o VI, incluso parodiaba a personajes bíblicos, como Adán o san Pedro, a los que caricaturizaba y ridiculizaba en un gran banquete. Los cerdos parecen haber tenido un lugar muy destacado en el ingenio popular, quizás porque en el campo con frecuencia vivían en estrecho contacto con los humanos, casi en la misma casa. El cerdo era la comida preferida de las clases populares y por esta razón en Roma se lo regalaba durante el Bajo Imperio[33]. Cada ciudadano recibía cinco libras de cerdo al mes durante cinco meses al año. Esto acaso no parezca mucho (como declara una ley, el subsidio de cerdo era una «golosina» mediante la cual «es posible alegrar al populacho, no nutrirlo»[34]), pero incluso esta pequeña adición a la dieta de la no élite era, en el

contexto de su lucha por obtener un sustento mínimo, un beneficio útil que quizás evitaba que miles de personas cayeran por debajo del nivel de subsistencia. Un tonto, señalado por su ingenio urbano, «metía de repente su cabeza debajo de su capa e imitaba con su voz a un cerdo con tanta habilidad que quienes le veían afirmaban que tenía un cerdo real debajo de ella y le exigían que lo sacara»[35]. La palabra *porcus* se usaba además como un término vulgar para referirse a los genitales femeninos. Los cerdos aparecen en un testamento paródico conocido como el *Testamentum Porcelli,* «El testamento del cochinillo». Este conocidísimo texto, «ignorante y necio», según Jerónimo, pero tan popular entre la «multitud simple» que la dejaba «estremeciéndose de la risa», está repleto de «entusiasmo, humor grosero y mal latín»[36]. Incluye a un cerdo llamado Corocota, en honor del famoso guerrillero del siglo I a. C. cuya resistencia a los romanos fue tan exitosa que se ofreció una recompensa de un millón de sestercios por su cabeza[37]. He aquí una muestra del texto:

Marcos Gruñón Bin Mantecón, el cochinillo, ha hecho este testamento. Como no puedo escribirlo por mí mismo, lo he dictado. «A mi padre, Cerdo Mantecoso, le dejo treinta mordiscos de bellotas, y a mi madre, la Puerca Vieja, le dejo cuarenta mordiscos de trigo, y a mi hermana, Gruñonesa, a cuya boda no podré asistir, le dejo treinta mordiscos de cebada. Y de mis órganos, dejo mis cerdas a los zapateros, mi grueso cráneo a los luchadores, mis orejas a los sordos, mi lengua a los abogados y los chismosos, mis entrañas a los salchicheros, mis muslos a los fabricantes de rellenos, mis lomos a las mujeres, mi vejiga a los chicos, mi cola a las chicas, mis músculos a los afeminados, mis talones a los corredores y los cazadores, mis pezuñas a los ladrones

[…] Y quiero un monumento que lleve inscrito en letras doradas: M. Gruñón Bin Mantecón, el cochinillo, vivió novecientos noventa y nueve años y medio; de haber vivido otro medio, habría completado el millar […] Mis muy buenos amigos, os pido que os ocupéis de mi cuerpo de forma apropiada, sazonadlo bien con sabores de nueces, pimienta y miel, de modo que mi nombre sea famoso y perdure en el tiempo. Mis señores y mis parientes, que están presentes en la redacción de este testamento, firman como testigos». Chuletón firmó. Oinc Oinc firmó. Chillador firmó. Salchichón firmó. Tocinillo firmó. Morro Frito firmó. Cerdo de Boda firmó[38].

El cotorreo gracioso era una característica de la vida pública del pueblo. Dion Crisóstomo cuenta cómo los falsos filósofos cínicos se ganaban a la multitud: «pasan la gorra y juegan con la credulidad de los chavales, los marineros y las multitudes de esa clase, hilando chistes burdos y montones de cháchara y las bromas de nivel bajo que hieden a plaza de mercado»[39]. Pero el pueblo no era tan crédulo y Dion también cuenta que la gente se burlaba a su vez de los filósofos y ridiculizaba sus declaraciones. Esta especie de comentario de ida y vuelta constituía un elemento integral de la vida en el foro y era cualquier cosa, salvo respetuoso. Juan Crisóstomo se queja de que «los baños hacen a los campesinos más afeminados y las posadas les enseñan el gusto por el lujo […] Los mercados y las fiestas los hacen insolentes».'[40] El uso del humor para desautorizar a supuestos entendidos puede verse en los chistes contra los médicos del *Philogelos*. Uno dice: «Había un doctor de Cime que decidió usar un escalpelo romo porque el paciente al que estaba operando gritaba mucho del dolor»[41].

El humor constituía un medio socialmente aceptado y

razonablemente seguro de cantarle la verdad al poder. El ingenio proporcionaba protección incluso cuando se hacían chistes acerca de los emperadores. Suetonio describe a Vespasiano como un hombre corpulento de extremidades fuertes y macizas, pero que tenía la expresión de alguien pujando en una letrina. De modo que cuando el emperador le pidió a un famoso ingenio que hiciera un chiste acerca de él, el hombre le respondió: «Lo haré, cuando hayáis terminado de aliviaros». ¿Por qué aguantó semejante broma? Lo hizo debido a la función que el humor desempeñaba en las fiestas como mediador entre el gobernante y los gobernados. Los emperadores eran objeto de burlas incluso en la atmósfera carnavalesca de las Saturnales del ejército: «se mofan y ridiculizan al emperador, usando un carro como escenario, y le eligen una guardia personal de pega» formada por soldados vestidos de mujeres[42]. En el siglo IV, durante una celebración en Edesa, una multitud resentida por la forma en que había sido tratada derribó una estatua de Constantino y le destrozó el culo de bronce[43]. El emperador pasó esto por alto porque ocurrió durante un período de licencia carnavalesca. Constantino demostró también su *avilitas,* su sintonía con el pueblo, en el circo, en Roma, donde disfrutaba de los chistes que se hacían a su costa[44]. Es difícil reconciliar esta imagen de emperador jovial con el gobernante inflexible que a su llegada a Roma evidenció un dominio feroz: «Pues aunque era de muy baja estatura, se agachaba al pasar por las puertas altas, y miraba siempre hacia delante, como si tuviera el cuello en un torno, y no giraba sus ojos ni a la derecha ni a la izquierda como si fuera una estatua». Pero la reconciliación es posible porque el carnaval otorgaba a la gente la capacidad de burlarse en circunstancias limitadas. Era el privilegio de los tontos.

En el Imperio posrepublicano, el pueblo aprovechaba plenamente ese privilegio. El poder de los emperadores empujó la política a nuevas áreas como el humor, y era durante la atmósfera carnavalesca de los juegos que tales opiniones podían expresarse con menos peligro. El ingenio se convirtió de hecho en una alternativa al foro político, por tanto, cuando se recitaba en el teatro una línea como «El viejo cabro está lamiendo a las hembras» y el público estallaba en aplausos y risas, solo podemos entender lo que estaba ocurriendo si sabemos que la multitud estaba interpretando la frase como una alusión a las conquistas sexuales del emperador Tiberio, de la que ofrecía un comentario negativo[45]. De igual forma, cuando el provinciano y poco sofisticado Galba ascendió al trono, la multitud coreaba siempre que se cantaba en el teatro una famosa canción que incluía el verso «Aquí llega Patanus que viene de la granja»[46]. Después de que se supo que el emperador Maximino no sabía griego, el público del teatro le insultó[47]. El *Misopogon*, «El odiador de la barba», la obra satírica del emperador Juliano, fue una réplica a unos versos insidiosos que habían circulado durante la temporada de fiestas[48]. Aunque Suetonio lo atribuye a su falta de vergüenza o a su temor a fomentar chismorreos todavía peores, Nerón estaba lo bastante en sintonía con el sentido de humor del pueblo: «Nada soportó de forma tan paciente como el lenguaje injurioso y las vituperaciones que estaban en boca de todos, y a ninguna clase de personas trató con más gentileza que a quienes le atacaban con invectivas y sátiras». Solo envió al exilio a un actor cómico llamado Dato, que había pronunciado la frase «¡Adiós, padre! ¡Adiós, madre!» al tiempo que fingía beber y nadar, una alusión a la muerte de Claudio, supuestamente envenenado, y la experiencia cercana a la muerte de Agripina, que casi se

ahoga en el barco plegable que Nerón había hecho construir para ella[49]. No otorgar a los tontos su privilegio era el signo de ser un «mal» emperador. Así, por orden de Domiciano, un espectador que había dicho que un gladiador traciano podía luchar contra un mirmillón, pero no contra el arbitrario patrocinador de los juegos, fue capturado y arrojado a los perros con un cartel alrededor del cuello que decía «un admirador de los tracios que ha dicho palabras impías»[50]. En la misma vena, Calígula mandó quemar vivo al autor de una farsa atelana por un verso ambiguo/[51] Saber encajar los chistes formaba parte de las dotes del buen emperador, y al comportarse de forma tan inapropiada en el contexto de los juegos, Calígula y Domiciano solo subrayaban que carecían de las cualidades necesarias para su dignidad.

El humor del pueblo se expresaba de forma burda y ordinaria. La cultura del pueblo era principalmente una cultura oral y en cuanto tal se distinguía del carácter textual de la cultura de la élite. La mala ortografía formaba parte de la oralidad de los grafitos. No había necesidad de tener buena ortografía o una gramática correcta siempre que el mensaje lograra comunicar el significado: si funzionava hera sufizietemete vueno. La oralidad de la cultura también se reflejaba en su amor por las canciones y las composiciones en verso. En ocasiones estas eran sátiras con contenido político[52], mientras que en otras se trataba sencillamente de canciones sucias que los trabajadores cantaban mientras cavaban[53]. El discurso popular estaba repleto de jerga, que reflejaba los nichos que muchos ocupaban, y servía para excluir a los extraños. Asimismo estaba lleno de tacos. Los tacos constituían una inversión lingüística en el sentido de que subvertían las reglas normales de la expresión educada.

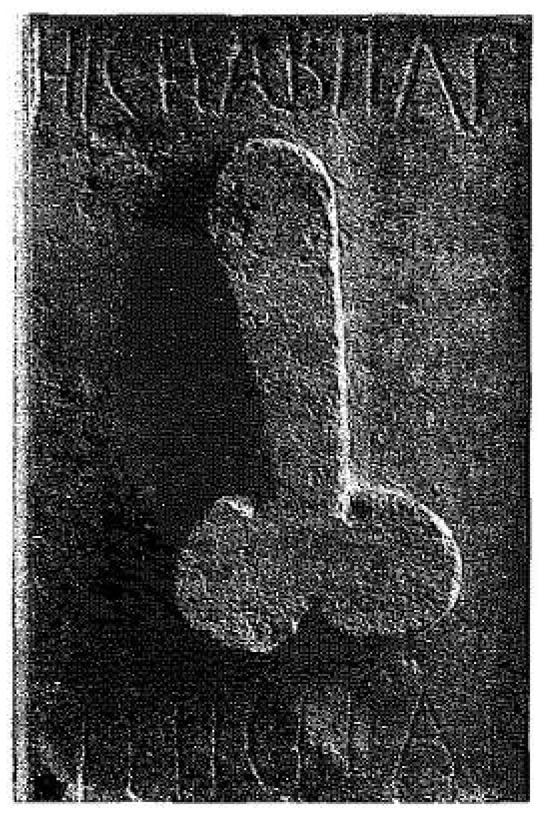
Reducían a todo el mundo al mismo nivel físico, tanto en los actos que denotaban como en la forma en que exageraban la burla. Un grafito proclamaba: «Le di por el culo a Niso diez veces»[54]. Se conservan algunos de los proyectiles de plomo que los defensores lanzaban con hondas a los atacantes durante el sitio de Perugia por las tropas de Octaviano, en el invierno de los años 41-40 a. C. En uno puede leerse: «Estoy apuntando al culo de Octaviano»; en otro: «Eh, Octaviano, cómeme la polla»[55].

Estos insultos grotescos, a propósito de los orificios corporales, reflejan una vez más la predilección popular por lo físico. El cuerpo era común a todos los seres humanos, algo que a ojos de la élite hacía que fuera inherentemente vulgar. Pero para el pueblo, la materialidad del cuerpo era una realidad práctica: la mayoría tenían que trabajar con sus manos para ganarse el sustento. Para ellos, por tanto, era natural recrearse en los placeres excesivos, físicos, materialistas. Y la celebración de la fealdad que ofrecen las imágenes grotescas del carnaval puede interpretarse como un desafío al refinamiento y la sensibilidad de la élite. En este sentido, lo grotesco popular era implícitamente político en la medida en que ridiculizaba la estética oficial.

La comedia dependía del mundo físico de la violencia y los movimientos corporales. En el *Asno de oro,* el héroe habría sido flagelado hasta la muerte, pero todos los golpes que le propinan en el estómago le hacen disparar sus heces hacia las caras de quienes le atormentan[56]. Esta era una cultura que explicaba el concepto de pudor mediante la siguiente fábula: «Cuando Zeus modeló a los hombres, les infundió en seguida las diferentes facultades, pero solo se olvidó del Pudor. Como no encontraba por dónde introducírselo, le mandó que entrara por el recto. Al

principio el Pudor se negó e indignó, después que Zeus le insistió mucho, dijo el Pudor: "Pero entro con esta condición, que si entra otro detrás de mí, me marcho inmediatamente". De esto viene el que todos los maricones sean gentes sin pudor»[57]. La cultura del pueblo también sentía fascinación por la variedad, y abrigaba un intenso interés por lo fabuloso y lo fantástico en oposición a lo rutinario y lo mundano. «Si algo raro y digno de verse llegaba a la ciudad, Augusto acostumbraba a organizar una exposición especial en algún lugar conveniente»: un rinoceronte se exhibió en el Saepta, un tigre en el escenario, y una serpiente de cincuenta codos delante del Comitium[58]. Antes, Julio César se había aliado con gusto a las fuerzas sobrenaturales que con frecuencia se atribuían a los deformes montando un caballo que tenía los cascos hendidos en cinco partes, pues los adivinos habían vaticinado que su amo sería el que dominaría el mundo[59]. Las figuras grotescas de todo tipo eran populares para contrarrestar los efectos del mal de ojo: se han encontrado estatuillas en terracota, bronce y marfil de pigmeos, jorobados y enanos. El cuerpo distorsionado señalaba la división entre lo animal y lo humano y representaba una discusión física sobre lo que significaba ser humano. Asimismo, tenía fuertes connotaciones de diversión carnavalesca, y por esa razón algunos ricos mantenían esclavos imbéciles y deformes para su diversión[60]. Para ellos floreció un mercado en el que era posible comprar «personas sin pantorrillas o con brazos de comadreja o con tres ojos o con cabeza de avestruz»[61]. Situados en los límites de las nociones de humanidad vigente, los deformes también gozaban de los privilegios del tonto del carnaval. En una ocasión, un enano preguntó a Tiberio, en voz alta y durante una cena, por qué seguía con vida Paconio cuando había sido acusado de traición. Tiberio

le reprendió en el acto por su insolencia, pero luego escribió al Senado para pedir que se castigara a Paconio sin dilación[62]. El tonto deforme, como el mismo carnaval, volvía las tornas a los poderosos, pero lo hacía de una manera que lo dejaba fuera de la ley, no contra ella.



8. Aquí vive la felicidad, no en un burdel, sino en una panadería.

Las nociones populares alrededor de la sexualidad se manifiestan en parte en los falos con frecuencia exageradamente alargados que se usaban para mantener a raya a los malos espíritus. Aquí nos topamos una vez más con una predilección por lo físico en su nivel más grotesco. Es tentador pensar que la sexualidad del pueblo difería de la de la élite, que la no élite se comportaba de forma más

heterosexual que la élite, cuya adopción de las prácticas homosexuales griegas fue de hecho un acto para diferenciarse de las masas. Sin embargo, no parece haber existido una actitud popular distintiva acerca de qué constituía un objeto correcto del deseo sexual. La gente parece haber compartido la misma división entre actividad y pasividad que caracterizaba las ideas de la élite acerca de la sexualidad. Lo más importante era quién le estaba haciendo qué a quién, y aquellos a los que se les hacía eran los que cargaban con el sello de la vergüenza. Esta era una concepción de la sexualidad muy ligada al estatus[63]. En su exposición sobre la Taberna de Salvio en Pompeya, Clarke argumenta que «los miembros de la no élite, en particular los esclavos y ex esclavos, eran habitualmente los compañeros pasivos de los varones de la élite nacidos libres». Por tanto, concluye, un gran porcentaje de los varones de la taberna (esclavos, ex esclavos y extranjeros) «había tenido la experiencia de ser penetrado tanto analmente como oralmente, esto es, había practicado felaciones a otros varones»[64]. Esto podría ser exagerado, dado que la mayoría de los esclavos probablemente nunca llegaba a tener tanto contacto directo con sus amos y que los mismos amos parecen haber preferido los jovencitos prepúberes de piel suave a los esclavos recios y curtidos, y a menudo estaban dispuestos a pagar elevadas sumas de dinero por chicos esclavos particularmente atractivos. Con todo, eso sugiere que acaso la diferencia real entre la sexualidad de la élite y de la no élite resida en la forma de su expresión, en una cuestión de estilo. El varón de la élite buscaba subrayar su gusto disfrutando de parejas de uno u otro sexo caracterizadas por su belleza. De esta forma el acto físico se elevaba a un plano superior de apreciación artística. La élite, además, estaba en condiciones de entregarse a sus placeres

en la privacidad de sus hogares. La no élite, en cambio, estaba obligada a disfrutar de las relaciones sexuales en un entorno más abarrotado. Las condiciones de hacinamiento implicaban que quienes dormían juntos con frecuencia lo hacían muy cerca del grupo familiar. La gran cohorte de los trabajadores jóvenes y solteros de la no élite recurría a las prostitutas, que realizaban su trabajo en entornos semipúblicos, con frecuencia en tabernas y posadas, lo que implicaba que sus encuentros con los clientes con facilidad eran oídos por otros. La élite encontraba este comportamiento repugnante. Dion Crisóstomo censuraba a la gente de Tarso por tener el hábito de resoplar, lo que le recordaba los ruidos bestiales e inmorales que se asociaban con los burdeles[65].

En muchos sentidos, el personaje de Esopo en la *Vida de Esopo* es la personificación de los principios populares del carnaval. Panzón, cabezón, canijo y patizambo, era una monstruosidad tal que sus compañeros de esclavitud asumieron que lo habían comprado «para hacer de él un amuleto que proteja el negocio»[66]. Físicamente encarnaba la confrontación entre la alta cultura y la baja cultura y expresaba las tensiones entre el amo y el esclavo, la filosofía y el ingenio natural, la vulgaridad y el refinamiento. Es abiertamente sexual y su religión era el nuevo y popular culto de Isis, en lugar del tradicional y oficial culto de Apolo. Rompe todas las reglas, lo que genera gran parte del humor de la obra. Es un embaucador que obtiene pequeñas victorias temporales gracias a un conocimiento íntimo de cómo proceden los poderosos. Trabaja constantemente para invertir el orden social, e incluso, aunque al final pierde, ello se debe solo a que todo está en su contra[67]. Este Esopo fue un personaje creado a lo largo de centenares de años y

representa una amalgama de todo lo que abarca la cultura del pueblo. Es difícil afirmar quiénes eran los lectores, o los oyentes, del relato de la vida de Esopo, pero eso no nos impide verlo como un representante de la cultura del pueblo en acción.

La mímica también nos proporciona un indicio claro de los principios del ocio popular. Aunque es relativamente poco lo que sabemos de ellas, las mímicas eran la forma de teatro más popular del Imperio. Solo se conserva una, *La mímica de Oxirrinco,* y resulta claro que el texto constituye apenas el esqueleto de una actuación, en gran medida improvisada, que incluía diversos números de acrobacias, canto, baile, chistes y trucos de magia[68]. Las mímicas eran obras breves que lo ridiculizaban todo. Estaban repletas de violencia y estupidez. Como en el carnaval, las situaciones cotidianas se invertían para generar efectos cómicos, algo que puede apreciarse en los títulos que sí se conservan: *Rico de la noche a la mañana* (el equivalente del *Ganador de la lotería* de nuestros días), *Millonario en bancarrota, El salteador crucificado*[69], Una mímica muy popular, llamada *Legumbres,* contaba que el nuevo dios Rómulo quería comer legumbres, no el alimento tradicional de los dioses, la ambrosía[70]. Las legumbres, como es obvio, ocupaban un importante lugar en la gastronomía popular romana, en particular porque cuatro de las más famosas familias romanas debían su nombre a ellas: la familia Lentulus (por las lentejas), los Fabius (por las habas), los Cicero (por los garbanzos) y los Piso (por los guisantes). Sin embargo, en el contexto de una obra vulgar, como sabe cualquier escolar, las legumbres significan pedos. Con todo, el tema más popular era quizás el adulterio. *El amante encerrado* tiene una trama sencilla: una mujer casada cuyo marido está fuera permite

entrar en casa a su amante, un zalamero, pero entonces su marido regresa de forma inesperada y la mujer esconde al amante en un baúl; el clímax, por supuesto, lo proporciona su descubrimiento[71]. El espectáculo ridiculizaba por completo al marido estúpido, que cae en los ingeniosos trucos de su astuta esposa. El desenlace era por lo general simple: el amante salía corriendo o la música cesaba[72].

Las mímicas se asociaban en especial con la fiesta de Flora, durante la cual eran representadas por mujeres desnudas en el escenario[73]. Teodora, la futura esposa del emperador Justiniano, solía aparecer desnuda en escena antes de que él la «descubriera»[74]. Como no es de extrañar, la desnudez daba pie a actos sexuales tanto simulados como reales[75]. Los requisitos para su escenificación eran mínimos: no había escenografía, lo que hacía que fueran ideales para grupos de artistas itinerantes, y con frecuencia el único elemento de utilería parece haber sido el baúl en que se escondía el amante. No se usaban máscaras, lo que permitía toda clase de expresiones faciales y contorsiones grotescas improvisadas sobre la marcha. Un actor cómico llamado Estratocles, que interpretaba a viejos verdes, esclavos astutos, parásitos, proxenetas y todo tipo de personajes ridículos, tenía una gran agilidad, una risa atronadora y una capacidad extraordinaria para «hundir el cuello en los hombros». Según un experto en la oratoria de la élite, «es en extremo indecoroso distorsionar los rasgos o usar los gestos zafios que causan tanta risa en las farsas»[76]. El personaje del Tonto, el *stupidus,* usaba un disfraz multicolor, llevaba la cabeza afeitada y era el blanco de los insultos y las bofetadas en general. En ocasiones se presentaban también animales adiestrados, como cuando en el teatro de Marcelo, en Roma, ante el emperador Vespasiano, un perro interpretó el papel

principal, se tomó una droga, empezó a tambalearse y a temblar y fingió morir, y luego, al dársele la orden correcta, despertó para asombro de todos los presentes[77]. Resulta innecesario decir que el lenguaje era tosco y el latín vulgar en todos los sentidos. Las obscenidades se empleaban «tal y como solo las usa la escoria de la sociedad»[78]. Pero los aforismos ingeniosos y expresivos también eran muy apreciados[79]. De hecho, la colección de dichos de Publio Siró que se conserva proviene de las mímicas que escribió. No obstante, independientemente de cómo se dijera, todo se ridiculizaba[80]. Referencias tópicas y comentarios políticos se incluían con libertad[81]. Los dobles sentidos y los juegos de palabras también se usaban en las farsas como un medio para la expresión de contenidos políticos[82]. Este discurso ambiguo y evasivo subvertía los significados oficiales del lenguaje para revelar sentidos populares más auténticos. La multitud, por tanto, participaba activamente en la interpretación de lo que ocurría en escena.

Las mímicas imitaban y parodiaban la vida cotidiana normal, ridiculizando la familia como una farsa de tedio. Se mofaban, como anota Shaw, de las «instituciones nucleares» de la sociedad, los padres, los maridos y sus costumbres sexuales, en una forma física y directa, sin la mediación de ninguna máscara. La mímica era «un tipo de teatro que resultaba odioso para las autoridades públicas». Se trataba de actos con un origen bajo, la cultura del pueblo que surgía alrededor de las calles y los mercados[83]. Pero, como aseguraba Coricio, que escribió una defensa de las mímicas, desde el punto de vista moral estas podían considerarse inocuas y quizás incluso resultaban benéficas: «cuando ves un adulterio, entonces también ves el tribunal del magistrado: el hombre que en un arrebato cometió adulterio

es juzgado junto con su amante, el juez los amenaza a ambos con el castigo»[84]. En otras palabras, las mímicas servían para reforzar la moralidad normal, no para subvertirla. Las mímicas proporcionaban «un placer sencillo, libre de disputas y perturbaciones» y «a diferencia de las carreras de caballos y del baile pantomímico, no llenaban a la gente de desacuerdos»[85]. Cicerón se quejaba de que las mímicas eran «trilladas», pero estas reflejaban una cultura en que la repetición ritual ayudaba a fijar lo que se conocía y entendía[86]. Al trabajar con temas tópicos y polaridades simples, las mímicas refrendaban la normalidad de la vida cotidiana. No obstante, como en el caso del carnaval, eran posibles lecturas alternativas. Las mímicas también ofrecían una liberación temporal de la vida normal y se otorgaba mayor prioridad a la improvisación que a la composición cuidadosa. Esto reflejaba el elevado valor que la no élite atribuía a los procesos de pensamiento instintivos. El ingenio natural y la habilidad para pensar con rapidez, sobre la marcha, eran herramientas de supervivencia mucho mejores que un cerebro educado. Esto también refleja una cultura en la que la comunidad era considerada más importante que la creatividad individual. El actor estaba por encima del autor. Los actores no eran simples portavoces; tenían libertad para improvisar y era en su actuación donde residía la creatividad. Para una sensibilidad moderna, esta representación repetitiva de obras y temas tópicos puede con facilidad parecer tediosa, pero la no élite vivía una vida repetitiva, en la que una pequeña ruptura de la rutina constituía la mayor diversión. Eran personas que estaban más atentas a las variaciones más ligeras de la vida diaria porque estas podían tener un impacto significativo en su calidad de vida.

Ahora bien, existe el riesgo de imaginar a la no élite como gente absolutamente tosca, a la que solo le gustaba el sexo y los pedos. La pantomima romana era por completo diferente del espectáculo moderno del mismo nombre y evidenciaba que muchos miembros de la no élite disfrutaban de actuaciones físicas más sofisticadas. Estos actos consistían en números gráciles, similares al ballet, acompañados por música, que por lo general se basaban en escenas mitológicas famosas. Pese a no estar tan difundida como la mímica, la pantomima revela un aspecto muchísimo más refinado de lo popular. Apuleyo describe un espectáculo basado en el concurso de belleza entre las diosas en el que París participó como juez y que condujo en última instancia a la guerra de Troya:

> A continuación entró en escena una tercera que atrajo hacia sí todas las miradas, porque no era otra que Venus con una tersura de color tan deliciosa como la que tenía la diosa cuando era virgen. Iba mostrando la hermosa perfección de su cuerpo desnudo, por mucho que un vaporoso tul de seda cubriera de transparencias la evidencia de su vello púbico, porque el indiscreto soplo del amor levantaba a veces, retozón, su túnica, mostrando a las claras la flor de su juventud y la ceñía otras apasionadamente, perfilando a los ojos la rotundidad de sus miembros [...] La acompañaba también la hermosura de unas muchachas en flor; primeramente, las elegantes Gracias; luego, las bellísimas Horas, que iban arrojando flores y pétalos en honor de la diosa con las galas de la primavera. Luego empezaron a sonar unas flautas con el dulce canto de Lidia, con cuyas cadencias se recreaban los ánimos de los espectadores, mientras Venus avanzaba con paso despacioso, ondulando el cuerpo, y sin mover apenas la

> cabeza, para acabar acomodándose al dulce ritmo de las flautas con voluptuosos movimientos, y guiñando los ojos como brasas, tan ardientes, que parecía estar bailando también con ellos. Al llegar a la presencia del juez, le dio a entender con los gestos de sus brazos que, en caso de que fuera la diosa escogida entre las diosas, habría de darle en matrimonio a Paris una mujer tan hermosa como ella misma. Fue entonces cuando el joven frigio le entregó a aquella doncella la manzana dorada, símbolo de victoria en la contienda que se dirimía allí mismo[87].

Cualquier amenaza que el teatro popular pudiera representar para la élite estaba bajo control puesto que las obras tenían que montarse y contar con autorización y, a menudo, eran pagadas por un donante. Como una forma adicional de controlar su estatus social, aunque solo fuera simbólicamente, a los artistas populares se les negaban derechos legales. Lo que ponía más nerviosa a la élite era el hecho de que el pueblo se reuniera tras bambalinas en su propio espacio. Esta preocupación se evidencia en una conocida correspondencia entre el emperador Trajano y el entonces gobernador de Bitinia-Ponto, Plinio el Joven. Trajano rechazó la solicitud de Plinio de formar una asociación (*collegium*) para luchar contra los incendios en Nicomedia porque «debemos recordar que son asociaciones como estas las responsables de las perturbaciones políticas en la joven provincia, en particular en sus ciudades. Si la gente se reúne con un propósito común, cualquiera que sea el nombre que le demos y cualquiera la razón, pronto se convertirán en un club político»[88]. En otro intercambio, los dos corresponsales acordaron permitir la existencia de estos grupos mientras «no se usen para reuniones que puedan

alterar el orden público o con fines ilícitos»[89]. En realidad, sin embargo, la élite sí permitía la existencia de estos clubes, y es probable que no hubiera podido hacer mucho para imponer su disolución. La mayoría de sus intentos de controlarlos parecen haber sido respuestas locales a problemas locales, lo que no obstante refleja el nerviosismo subyacente que la élite sentía al ver reunirse a la no élite sin supervisión y de acuerdo con sus propios términos. Con todo, lo cierto es que estos clubes no parecen haber sido más amenazadores que un club de golf moderno. Muchos imitaban a la élite y se organizaban, y organizaban sus procesiones, de acuerdo con los criterios de la élite y en orden de rango. En Afrodisias, ocupaban encantados los espacios que tenían asignados en el teatro[90]. Un ejemplo de la conformidad popular nos los proporcionan las reglas sobre las cenas y la conducta de un club de Lanuvio, cerca de Roma: «Los presidentes de la cena, cuatro cada vez, deben suministrar cada uno una ánfora de buen vino y pan por valor de dos ases y cuatro sardinas y una habitación para la cena y agua caliente y un camarero». Asimismo, se hacía constar que «si cualquier miembro cambia de silla simplemente para causar alboroto, se le multará con cuatro sestercios. Si cualquier miembro habla con grosería a otro o se pone escandaloso, se le multará con doce sestercios. Si cualquier miembro se muestra insolente con el presidente del colegio, será multado con veinte sestercios»[91].



9. Cartel de una tienda en Pompeya; procesión de la asociación de carpinteros.

Los colegios creaban un espacio más privado para las diversiones de la no élite y buscaban darse un aire de exclusividad al cobrar cuotas, conceder membrecías y adoptar prácticas rituales. Dado que costaba cien sestercios unirse a este club en particular en Lanuvio, es posible que los colegios estuvieran dirigidos solo a los miembros más acomodados de la no élite. Para la mayoría de los habitantes de los pueblos y las ciudades, la vida social se desarrollaba en el escenario menos formal de las tabernas y sus alrededores. Eran los lugares donde se hallaba el ocio local y, dado que numerosas personas no tenían acceso a instalaciones para cocinar, la comida caliente.

Eran tan populares que Pompeya, con cerca de veinte mil habitantes, tenía casi ciento cuarenta posadas y bares, o alrededor de una por cada 145 habitantes. Su importancia era tal que los romanos tenían numerosos nombres para designar estos locales para comer y beber: *taberna, popina, ganeum, caupona, hospotium, deversorium.* Con frecuencia estos lugares ofrecían otras formas de entretenimiento, como música, juegos de azar y prostitutas. Cualquiera podía visitar

uno: Sinesio cuenta de un esclavo que «se regodeaba en las peleas de gallos, el juego y la bebida en las tabernas»[92].

Las tabernas servían como centros de diversiones populares bulliciosas. Asimismo, eran centros para la difusión de chismes y rumores locales[93]. La bebida, sin duda, era con frecuencia causa de problemas de adicción y destruyó a muchas familias. El *Philogelos* recoge un chiste acerca de un alcohólico que estaba bebiendo en un bar cuando alguien llegó y le dijo: «Tu esposa ha muerto». «Camarero», respondió el hombre con solemnidad, «un poco de vino negro, por favor»[94]. El otro problema era que la élite veía con sospecha cualquier reunión popular. La gente de pie alrededor de la barra terminó representando, casi literalmente, una contracultura. Existía el supuesto de que las clases bajas eran dadas al desorden. Las tabernas, como lugares para la bebida, el baile, el sexo y demás placeres corporales, lugares creados por el pueblo para su propia diversión y sociabilidad, eran consideradas una amenaza potente para el orden social[95], pues incluso a pesar de que la élite tenía el poder político no contaba con el control social. El ocio popular en el nuevo entorno urbano de Roma parecía no solo exceder, sino superar por completo las limitadísimas fuerzas de control social que la élite tenía a su disposición. Era muy poco lo que podían hacer en realidad para impedir que el pueblo siguiera acudiendo a esos antros de perdición. Los ataques vocales y legales de la élite contra las tabernas y la comida que en ellas se servía (la prohibición, por ejemplo, de las carnes cocinadas y del agua caliente para diluir el vino) constituyen un indicio de tensión social, un reflejo de los problemas que planteaban a la élite las nuevas formas del ocio popular que habían surgido en los entornos urbanos y sobre las cuales no tenía control.

En este sentido, las leyes suntuarias, dirigidas a limitar lo que desde el punto de vista de la élite eran lujos inapropiados, pueden interpretarse al mismo tiempo como indicadores simbólicos y como intentos genuinos por reformar el ocio del pueblo. Su objetivo era ayudar a proteger a la élite de la influencia de la cultura del pueblo y mantener un *apartheid* cultural. Esto cobró importancia en la República tardía y el Alto Imperio debido a que la urbanización había causado un gran cambio en el entretenimiento popular. La ciudad de Roma estaba lejos de ser una sociedad folclórica, tradicional, y ofrecía una cultura más variada a la no élite. Muchas de las diferencias subyacentes que hacían que la élite se sintiera particularmente nerviosa acerca de la cultura tabernaria tenían su origen en diferencias profundas entre la cultura de la élite y la cultura del pueblo. Por encima de todo estaba el contraste con lo que la élite pensaba que era un comportamiento aceptable en público. Esta diferencia alcanzaba proporciones exageradas debido a las realidades prácticas de la vida en una ciudad tan atestada como Roma. Para la mayoría, las comodidades domésticas eran mínimas, y la privacidad era limitada y acaso no se consideraba deseable. La gente tenía que salir de casa para comer caliente y socializarse. Este era un entorno físico, de contactos directos, en el que la vergüenza que la élite asociaba con muchos actos públicos no era una opción viable. El subempleo crónico que era la norma para muchos trabajadores manuales urbanos fomentaba un estilo de vida irregular, informal; se pasaban el día merodeando y holgazaneando por las calles, encontrándose con amigos y vecinos, a la espera de que llegara algún trabajillo.

Lo que era especialmente preocupante para la élite acerca del ocio popular era que el espíritu carnavalesco

parecía estarse desbordando en las calles durante todo el año. La bebida tenía un lugar central en el ocio popular, pero también por razones prácticas, pues era nutritiva y ayudaba a calentarse y calmaba el hambre, la fatiga y el dolor. Era un lubricante social que creaba una forma segura de comportamiento aberrante. La ebriedad despejaba el camino y permitía anular los códigos de conducta normales y ventilar las tensiones sociales. Para la élite, uno de los problemas era que esta liberación de tensiones, a veces inevitablemente, se traducía en violencia. Algunos de esos enfrentamientos quizá no fueran más que una forma de diversión, pero en un lugar en el que las reyertas se usaban para resolver las diferencias sociales constituyen una prueba de que el pueblo desarrolló maneras propias de resolver sus disputas fuera de los marcos previstos por la élite. El hecho de que estos métodos fueran físicos y violentos no debería sorprendernos. La capacidad de defender de forma enérgica los propios derechos era una habilidad valiosa para la no élite en muchas situaciones. Sin embargo, la élite era incapaz de ver más allá del hecho de que el efecto de todo eso, básicamente una forma segura de patología social, era llevar la violencia a los espacios públicos.

La bebida y el juego formaban parte integral de lo que era ser un varón de la no élite en un entorno urbano. Identificar por qué tipo de cosas consideraban digno luchar esos varones puede decirnos algo acerca de lo que de verdad les importaba. El juego parece haber sido una fuente común de discusiones. Como mencionamos antes, las leyes relativas al juego están llenas de referencias a las agresiones y el uso de la fuerza. Varios murales de las tabernas de Pompeya muestran a hombres peleándose por el resultado de un juego de dados. El juego les proporcionaba habilidades necesarias para vivir en el mundo de la no élite: cómo valorar el riesgo y

resolver problemas bajo presión. Esto implicaba hacer trampas y discutir para proteger los propios intereses. La frecuencia de las peleas refleja la intensa rivalidad que la competición social creaba entre hombres de estatus casi igual que se esforzaban por afirmar su virilidad. Las burlas eran un elemento integral de este proceso. La importancia de burlarse del adversario resulta patente en un tablero de juego que ridiculiza a ambos contendientes con sus letras:

LEVATE DALOCU
LUDERE NESCIS
IDIOTA RECEDE

«Levántate de la silla; no sabes cómo jugar; piérdete idiota.»

Incluso las fichas utilizadas para jugar eran insultantes: ciertos puntajes particulares tenían nombres como «adúltero», «cabrón», «fulana», «comecoños»[96]. Parte de la diversión derivaba de subvertir las frases que podían tener lugar en las mesas de gente educada. Con todo, lo más placentero era enfrentarse cara a cara con un rival social en una partida reñida en la que había posibilidades de ganar estatus. Este era un estatus oficioso, que únicamente reconocían los demás jugadores del grupo, pero su importancia se refleja en la camaradería que destacaba el historiador Amiano:

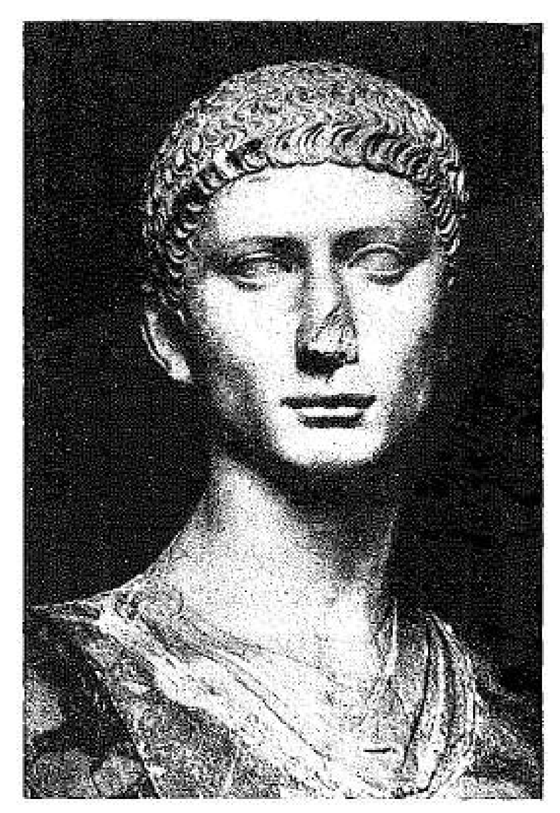
> Ha de reconocerse que, incluso a pesar de que todas las amistades en Roma tienden a ser bastante frías, solo aquellas que se forjan en el juego son estrechas e íntimas, como si se hubieran formado durante luchas

> gloriosas y estuvieran cimentadas con firmeza en un gran afecto; algunos jugadores viven en tal armonía que se pensaría que son hermanos. En ocasiones, por tanto, es posible ver a un hombre de cuna humilde, que conoce todos los secretos de los dados, adoptar un rostro solemne y serio porque en un gran espectáculo o asamblea se ha preferido por delante de él a alguien importante[97].

Para la República tardía, el sistema político tradicional se resquebrajaba debido a su incapacidad para hacer frente al influjo de poder, riqueza y población que llegaban a Roma. Las tensiones entre el pueblo y la élite se exacerbaron debido al hecho de que la no élite urbana adquirió nuevas formas de divertirse que escapaban al control de la élite, formas que llevaban el bullicio y tosquedad del carnaval a la vida cotidiana en las calles de la ciudad. Era evidente que se necesitaban nuevas instituciones y rituales para reintegrar al pueblo, y de forma más plena, en la sociedad romana. Corbeill ha sugerido que los aristócratas populistas, los *populares,* adoptaron gestos de la no élite para distanciarse de los más elitistas *optimates* y alinearse políticamente con la plebe urbana[98]. Yo quiero proponer que los juegos se desarrollaron como una forma de incorporar el carnaval en el gobierno. Bajtín sostenía que la cultura dominante era incapaz de asimilar por completo el carnaval porque este se oponía por definición a todo lo oficial. El espíritu carnavalesco no podía dejar de burlarse. Sin embargo, en los espectáculos públicos romanos, se creó una forma cultural que aprovechaba muchos de los principios del entretenimiento popular para ayudar a atraer a las masas a una nueva relación con la cultura oficial. Como resultado de ello, la misma cultura oficial cambió. Esto evidencia que la cultura del pueblo sí tenía influencia ascendente en la

sociedad romana, y que no era solo la beneficiarla de las migajas culturales que caían de la mesa de la élite.

Que los juegos lograron ganarse la lealtad del pueblo parece claro: como dice Cameron, «en las calles de Roma los hombres vivían sin duda por las emociones del circo y el teatro»[99]. Es cierto que el acceso desproporcionado al Coliseo reflejaba la estructura de poder de la sociedad, lo que hacía que para la mayoría estas competiciones fueran un placer ocasional, a diferencia de las carreras del circo, a las que con facilidad podían acceder casi todos. Pero la cuestión importante era que todos estaban incluidos simbólicamente, si bien en una forma que también dejaba en claro su inferioridad social. Una de las características de los juegos en su conjunto era que, como las fiestas de las que por lo general formaban parte, estaban dirigidos al público en general. El pueblo respondió demostrando su aprecio y entusiasmo porque eso era lo que quería la élite que los patrocinaba. De esta forma, el pueblo consiguió influir en la dirección de la generosidad de la élite a través de su ruidoso respaldo de todo aquello que satisfacía sus estándares. Y lo que satisfacía sus estándares eran los espectáculos que reflejaban los principios generales del ocio popular que hemos estado examinando.



10. El héroe más popular, el auriga.

Los espectáculos tenían que ser cautivantes. La gente quería la misma variedad y novedad que encontraba en el carnaval. La inversión de la división entre seres humanos y animales era una táctica común. Monos adiestrados vestidos con ropas humanas podían actuar como personas, conducir carros y balancearse en las espaldas de los perros; y había cabras que podían realizar trucos[100]. En un espectáculo, leones domesticados atrapaban liebres pero, en lugar de devorarlas, las devolvían a sus cuidadores[101]. O, en otro, se presentaban elefantes que caminaban en la cuerda floja y uno que, incluso, podía escribir en griego[102]. La inversión también funcionaba en sentido opuesto, y se condenaba a los delincuentes a ser destrozados por las fieras salvajes en la

arena. La aparición de lo grotesco también aumentaba la atmósfera carnavalesca: enanos y pigmeos peleaban como gladiadores[103]. O, en una inversión de las reglas normales del combate, eran mujeres las que peleaban[104]. A ojos de los cristianos, que por supuesto veían con hostilidad los juegos, la inversión de las reglas de comportamiento normales era una de sus características:

> El hombre que apenas se levantaría la túnica en público obligado por las necesidades de la naturaleza, se la quitará en el circo para exhibirse ante todos; el hombre que cuida los oídos de su hija doncella de cualquier palabra obscena, la llevará al teatro para que oiga palabras de esa clase y vea gestos acordes con estas; el hombre que cuando ve que un altercado en la calle llega a los golpes se acerca para intentar calmar los ánimos, en el estadio aplaudirá enfrentamientos muchísimo más peligrosos; el hombre que se estremece al ver un cadáver de alguien que ha muerto de causas naturales, en el anfiteatro mirará con calma los cuerpos destrozados y hechos pedazos de otros hombres[105].

Así como se intercambiaban regalos en las Saturnales, quienes ofrecían los juegos a menudo entregaban obsequios que se arrojaban a la multitud. Tales *missilia* disfrutaban de una popularidad enorme, pero no entre el riquísimo Séneca, para quien era importante marcharse antes de las «bagatelas»[106]. Que habría *missilia* era un dato que valía la pena anunciar antes de los juegos para incrementar su atractivo[107]. Nerón fue mucho más lejos que la mayoría y regaló billetes para una amplia gama de artículos. La lista muestras los deseos generales en orden aproximadamente ascendente: aves, alimentos diversos, grano, ropa, oro, plata, joyas, perlas, pinturas, esclavos, bestias de carga, tiendas,

bloques de viviendas, propiedades en el campo[108]. Los especuladores buscaban comprar por adelantado estos regalos a los espectadores en una especie de mercado de futuros primitivo[109]. La mayoría de las personas no estaba en capacidad de lidiar con un animal, por ejemplo, así que, encantada, se apresuraba a convertirlo en efectivo tan pronto como fuera posible. Es probable que las pinturas y los muebles resultaran superfluos para personas con poco o ningún espacio doméstico, y los artículos costosos, como las joyas, eran difíciles de mantener a salvo de los ladrones. En un acto típico de su mala reputación, Heliogábalo subvirtió estas expectativas regalando fichas para diez osos, diez lirones, diez lechugas y diez libras de oro[110]. Es fácil imaginar la violenta rebatiña que se producía cuando estas fichas se arrojaban a una multitud apiñada. Herodiano menciona la pérdida de vidas que podía producirse en tales circunstancias[111]. Los regalos se distribuían de forma equitativa entre la multitud, sin atender a las necesidades de sus potenciales receptores. El emperador Domiciano hizo que se arrojaran cincuenta vales a los senadores y ecuestres después de que la mayoría fueran a caer entre el pueblo, aunque quizá esto fuera un desaire calculado hacia una élite que ya era bastante rica[112].

Las Saturnales rememoraban una edad de oro mitológica. En los juegos los emperadores intentaban manipular esta memoria social. Reinventaron la mitología. En una ocasión, Orfeo emergía del Hades para encantar a la naturaleza con su música, los animales se congregaban ante él e incluso las rocas y los árboles se movían y se le acercaban; entonces, en un giro novedoso, un oso le despedazaba. Para el espectador, la diversión residía en el hecho de conocer la trama, en saber que sería subvertida,

pero no cómo, y en la emoción, la irreverencia, que se desencadenaba cuando finalmente se producía la subversión. Marco Aurelio se quejaba de que los espectáculos del anfiteatro eran aburridos porque siempre eran iguales, pero los juegos aprovecharon el mismo método popular de innovación a partir de temas y motivos conocidos[113]. Jugaban con formatos y tramas existentes para producir risa y diversión.

Hemos visto que la violencia era común en la cultura del pueblo y constituía un lenguaje físico que la gente podía entender con facilidad. La violencia permitía expresar la propia posición en la jerarquía social. Tratar a los esclavos y los delincuentes con gran brutalidad era lo que hacían quienes se encontraban en la cima de la escala; les hacía sentirse importantes. La violencia proporcionaba un indicativo material de la brecha entre el espectador y la víctima. La multitud tenía un nivel de tolerancia alto para la violencia, y los castigos corporales eran considerados algo bueno. Los dramáticos castigos de los juegos servían para dar espectacularidad a la ley. Al usar como chivos expiatorios a ciertos grupos e individuos, los juegos crearon un mundo de castigos excesivos que se mofaba de las víctimas. Cuando Nerón ejecutó a los cristianos, «su muerte se convirtió en una farsa. Vestidos con pieles de animales salvajes, eran hechos pedazos por los perros, o crucificados, o convertidos en antorchas que se encendían después de que oscurecía como reemplazo de la luz del día»[114]. Para la multitud que se deleitaba con la muerte de tales delincuentes, esto era una reafirmación de su propio sistema de creencias. Ridiculizaba a quienes se habían atrevido a regirse por reglas alternativas.

Los juegos proporcionaban ocio a través de un medio

que era de estilo carnavalesco, pero su popularidad también descansaba en la relevancia de los mensajes que se impartían a la no élite. Así como un triunfo daba expresión concreta a la idea del Imperio y la conquista, con modelos que representaban las ciudades particulares que habían sido capturadas, los juegos reducían las cuestiones a términos personales comprensibles en el acto. Resultaba fácil entender qué era lo importante mirando las representaciones espectaculares e intensas de los combates y las carreras de carros, que eran, de hecho, un *reality* romano. Los aurigas y los gladiadores se convirtieron en iconos de la cultura del pueblo, y a menudo los acompañaban multitudes de seguidores[115]. Estos héroes populares posaban, se pavoneaban y alardeaban como actores sobre un escenario. Reflejaban la masculinidad afirmativa que los hombres necesitaban mostrar para prosperar en una vida pública competitiva. Esto era una especie de somatización de la creencia. Al asumir riesgos físicos cuidadosamente calculados, ganaban estatus social y riqueza. Con el fin de convertirse en objetos de la veneración popular, los gladiadores tenían que realizar tareas repetitivas con precisión, destreza y valor. Este era un enfoque que reflejaba las rutinas vitales de la no élite en el que la diferencia entre la vida y la muerte residía en prestar atención a los más mínimos detalles al correr riesgos. La división de los gladiadores en clases definidas, basadas en su apariencia y técnica de lucha, resultaba interesante para muchos miembros de la no élite, que dependían de sus propios nichos de pericia para ganarse el sustento. De forma similar, los aurigas personificaban los atributos que la gente necesitaba en su vida cotidiana: pericia técnica, resistencia, fortaleza, cacumen, la habilidad de maniobrar para conquistar una posición ventajosa, de esperar el momento

justo y de engañar. Los juegos permitieron a los romanos personificar las virtudes de acuerdo con las nociones de heroísmo del pueblo. Asimismo, abundaban las situaciones específicas en las que estos héroes tenían que demostrar que poseían las cualidades adecuadas para triunfar. No cabe duda de que tales situaciones eran repetitivas, pero el público encontraba satisfactoria la repetición de una forma familiar, algo que le permitía disfrutar de los detalles de la actuación e incrementaba su capacidad para comprender. La originalidad solo era bienvenida en la medida en que intensificaba la experiencia que los asistentes esperaban tener en un principio.

El surgimiento de bandos formaba parte de la vida popular. La vida local producía rivalidades locales y la división de las carreras en bandos era un reflejo de ello. Quienes seguían a los gladiadores también se dividían en dos grupos, los *parmularii,* que apoyaban a los tracios, y los *scutularii,* que apoyaban a los *myrmilliones*[116], Uno de los beneficios de los bandos y las agrupaciones era que hacían que apostar unos contra otros resultara significativamente más fácil. Sin embargo, a ojos de la élite, estos fanáticos histéricos y estúpidos eran la imagen de la decadencia social de Roma:

> Estoy asombrado de que tantísimos miles de varones adultos tengan una pasión infantil por las carreras de caballos y los hombres que conducen los carros. Si lo que les atrajera fuera la velocidad de las bestias o la habilidad de los hombres, uno podría entender su entusiasmo. Pero en realidad es un trozo de tela lo que les gusta, es un trozo de tela lo que los cautiva. Y si los competidores cambiaran colores durante la carrera, sus fanáticos cambiarían de bando y

> se olvidarían de inmediato de los corredores y los jinetes a los que justo un momento antes aclamaban con tanto ruido[117].

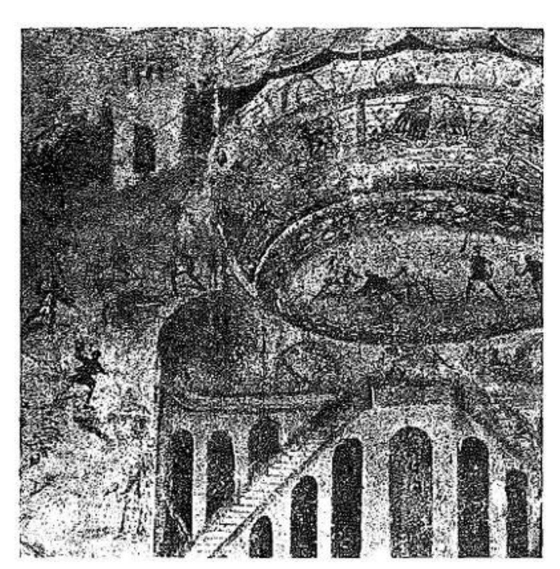
No obstante, semejante respaldo popular reflejaba un sistema de gusto cultural subordinado. Los criterios culturales de los fanáticos diferían de los de la élite, pero eso no significaba que fueran necesariamente estúpidos. De hecho, el conocimiento era una de las características definitorias del aficionado. Galeno describe cómo los partidarios de los Azules y los Verdes olían incluso el estiércol de sus caballos de carrera para cerciorarse de que estaban siendo alimentados con piensos de buena calidad[118]. Semejante conocimiento discriminador era una forma de crear una jerarquía de estatus entre los fanáticos y, al mismo tiempo, una fuente de interminables puntos de discusión. La feroz competición entre los bandos también implicaba que algunos buscaran ayuda sobrenatural, como demuestra esta maldición: «Ayúdame en el Circo el 8 de noviembre. Ata cada miembro, cada nervio, los hombros, los tobillos y los codos de Olimpo, Olimpiano, Escortio y Juvenco, los aurigas de los Rojos. Atormenta sus mentes, su inteligencia y sus sentidos de modo que no puedan saber lo que hacer, ni ellos ni los caballos que van a conducir»[119]. El partidismo reflejaba la realidad de la vida para la mayoría de la no élite: localismo, pericia, rivalidad intensa dentro de los grupos sociales, camaradería. Ser un aficionado era un entrenamiento para la vida. Y apoyar un color era, para el emperador, un modo de mostrar que formaba parte del pueblo[120].

Los emperadores no estaban sencillamente reaccionando a la presión de las clases inferiores o intentando absorber a las masas con una cultura de élite descafeinada. El desarrollo

de los juego articuló el cambio de liderazgo que se había producido dentro de la sociedad romana. La sociedad en su conjunto se apropió de los actos personales de los gladiadores de modo que el poder pudiera fluir mejor hacia el emperador y, desde él, a quienes estaba por debajo. Los mismos aurigas cambiaron debido a esta reescritura y se convirtieron en los mediadores entre el gobernante y los gobernados. Adquirieron poder por derecho propio, un poder derivado tanto del patrocinio imperial como de su popularidad entre la no élite. Se convirtieron en intermediarios entre lo humilde y lo divino. Este estatus especial les otorgó mayor libertad, y podían incluso recorrer la ciudad con máscaras, hilarantes y escandalosos, gastándole bromas a las personas e incluso robando cosas[121]. El estatus de los aurigas como mediadores entre el emperador y el pueblo invistió sus actuaciones con una importancia mucho mayor que las meras carreras de caballos. A los emperadores les gustaba asociarse con las estrellas en público. Muchos miembros de la élite querían aparecer en los juegos porque era allí donde había que estar. Casi todo el mundo quería ser seguidor de uno de los colores de las carreras porque eso demostraba su conexión a la red social.

Los emperadores usaron los juegos para intentar inculcar hábitos de obediencia y deferencia en la no élite. En el Coliseo los asientos estaban organizados de forma cuidadosa de acuerdo con el rango social. La procesión, igualmente ordenada, que había al principio del espectáculo servía como una afirmación ritual de la desigualdad. Los espectadores acudían a los juegos como los clientes acudían a su patrón: modestamente conscientes de su lugar, agradecidos por lo que estaban a punto de recibir. Semejante demostración de deferencia por parte del público era importantísima para el régimen imperial porque esta imagen de concordia

encarnaba la forma en que los emperadores deseaban que se viera su gobierno. No era una mentira, sino lo que Scott denomina un «autorretrato», una afirmación de poder muy unilateral que aspiraba sobre todo a parecer parte del orden natural[122]. Los juegos fueron también un intento de crear un nuevo espacio que pudiera usarse para el contacto ritual entre el gobernante y sus súbditos. Al formalizar la relación de esta manera, había menos posibilidades de que el barniz de vínculo perfecto se resquebrajara, lo que reducía el peligro de resultados imprevistos. Sin embargo, para que fuera interesante y para que la gente participara, el encuentro entre el gobernante y los gobernados tenía que tener un elemento de riesgo. Esto era lo que el espíritu del carnaval aportaba a la ocasión, pues aunque básicamente se mantenía circunscrito a la arena, en ocasiones se esparcía entre la multitud.



11. Mural: pelea entre espectadores en el anfiteatro de Pompeya.

Como vimos en el primer capítulo, los disturbios eran una táctica que el pueblo tenía a su disposición para ejercer

presión sobre las autoridades siempre que sentían que sus derechos morales a la comida y el trabajo no estaban siendo satisfechos. Pero los disturbios no se producían solo por cuestiones tan elevadas. La naturaleza carnavalesca de los juegos y la veta violenta de la cultura del pueblo hacían que la simple exuberancia en ocasiones terminara en desorden. Los disturbios con frecuencia tenían un aire festivo y podían no ser más que actos de gamberrismo colectivos[123]. No siempre tenían un contenido político. Amiano señalaba que había disturbios por «asuntos serios y triviales»[124]. Una ley menciona a «algunos, que vulgarmente se llaman jóvenes, entrometerse en algunas ciudades en las turbulentas aclamaciones populares»[125]. Un enfrentamiento entre gentes de Nuceria y Pompeya, en el que muchos murieron, «surgió de un incidente banal en un espectáculo de gladiadores […] Durante un intercambio de pullas (característico de estas poblaciones desordenadas), los insultos dieron paso a las piedras y luego se sacaron las espadas»[126]. Una de las quejas de la élite era que las multitudes eran tristemente célebres por su volatilidad. Como dice Artemidoro, «el mar se asemeja a la multitud debido a su inestabilidad»[127]. Pero si la multitud es inconstante, es porque toma sus propias decisiones y hace lo que quiere. La turba no era simplemente una herramienta que los líderes de la élite podían manipular. Las multitudes incluían a sus propios líderes locales, los cuales las animaban a plantear exigencias espontáneas e improvisadas a quienes estaban en posiciones de autoridad. Pedir beneficios de esta forma ayudaba al pueblo a mantener alerta a sus gobernantes. Y cuando actuaba por capricho, la multitud apenas estaba imitando la conducta caprichosa de sus gobernantes. A fin de cuentas, los emperadores eran tristemente célebres por la inconstancia de sus decisiones y

gobierno. Los emperadores querían que los juegos fueran un lugar en el que el pueblo pudiera «liberarse de sus preocupaciones» en un espíritu de diversión autorizada[128]. El nuevo modo de gobierno de la sociedad romana también necesitaba un área en el que la gente pudiera hablar con mayor libertad y de forma más crítica a quienes estaban en el poder. Esto se logró a través de la incorporación de elementos carnavalescos en los juegos, lo que significaba que «el lenguaje del pueblo en el circo no es ofensivo. El lugar excusa la transgresión. La disposición a tolerar su libre expresión hace popular al emperador»[129]. Pero contener el espíritu del pueblo dentro de los límites de lo autorizado no siempre era posible.

Para finales de la República, la sociedad romana necesitaba contar con una nueva visión urbana de las relaciones sociales y crear rituales para definirla. Se requirieron nuevas salidas para la riqueza que permitieran gastar los vastos beneficios del Imperio en una forma que resultara socialmente aceptable para la élite y pudiera dar cabida a la economía moral del pueblo llano. Esto no era algo fácil de conseguir para una sociedad tradicional. La prodigalidad de los emperadores en los juegos les permitió redefinir su poder en términos comunales. Los juegos se convirtieron, por tanto, en un lugar en el que la riqueza podía gastarse sin generar envidia y discordia. Un emperador tacaño, que no gastaba con generosidad, era similar a un acaparador que rechazaba el contrato social implícito en este nuevo arreglo: comida y diversión a cambio de legitimidad política. Al apelar a los gustos populares en materia de entretenimiento, los juegos crearon concordia a través de un conjunto de pasiones compartidas. Los juegos redefinieron, reposicionaron y regularon el placer, y trasladaron algunos de los aspectos del carnaval a nuevos espacios controlados.

Con todo, mientras el carnaval celebraba la diferencia mediante la destrucción de la jerarquía, los juegos celebraron la unidad mediante la creación de una jerarquía.

La redefinición de la función de la jefatura dentro de la sociedad romana alteró de forma fundamental la relación entre la no élite y el Estado. La ciudadanía dejó de desempeñar una función central, y en su lugar la relación definitiva pasó a ser la de cliente del emperador. Esto fue un cambio gradual, constante, no una revolución de un día para otro. La ciudadanía todavía contaba para algo: era un requisito para aspirar a beneficios como el subsidio de grano. Pero tales regalos, como los juegos, habían dejado de ser simplemente un derecho del ciudadano: se habían convertido en un símbolo de la relación recíproca que se estableció entre el pueblo y su emperador, una apelación a una forma de liderazgo más amplia y penetrante. El viejo sistema político se reestructuró de manera que pudiera soportar una carga más pesada de significado público. En tanto líder, el emperador buscaba echar también raíces en los estratos más bajos de la sociedad romana e involucrar a la no élite en una relación significativa con él en todas partes. La función de los juegos carnavalescos fue proporcionar ocio y control social en una nueva cultura común. Esto sirvió para reunir a las clases después de que la élite y la no élite se hubieran distanciado mutuamente durante la República tardía. Los juegos no eran solo un bocado de diversión: fueron una manifestación de la urgente necesidad de mostrar que el nuevo sistema político funcionaba de forma práctica y concreta. Y fueron expresión del deseo de aquello que más faltaba en la fracturada sociedad de la República tardía: concordia social y control central eficaz. Los juegos crearon un foco de armonía social, un lugar en el que solo existía una cultura romana.

El pueblo no fue un actor pasivo en este proceso sino que intentó influir y manipular a la élite a través de la adulación, las demostraciones de agradecimiento y la ocasional exhibición de rabia, empujándola hacia formas que le reportaran mayores beneficios. En este sentido, la no élite actuó como lo hacía en la vida cotidiana. Ambos bandos fueron activos en el proceso, y no es de sorprender que fuera en gran medida la élite la que fijó el rumbo, incluso cuando su objetivo siempre fue en parte dar al pueblo algo que este quisiera tener. El estatus era un concepto relativo y la élite necesitaba del pueblo. Gastar dinero en muestras públicas de largueza era una inversión social tan sensata como cualquier inversión financiera. El hecho de que el emperador pidiera el consentimiento del pueblo para su gobierno evidencia que este tenía un poder de legitimación considerable. Ignorar al pueblo no era una opción: como el ratón dice al león en la fábula, «Tú antes te reíste de mí porque no esperabas que yo te devolviera el favor, pero ahora sabes ya bien que entre los ratones hay agradecimiento»[130]. En realidad, los emperadores esperaban que tal consentimiento se les otorgara sin reparos, lo que hacía que fuera más doloroso cuando se les negaba incluso parcialmente: durante una época de escasez de alimentos, Constantino se sintió abatido por la debilidad del aplauso con que se lo recibió en el teatro de Constantinopla, pues «le encantaba que el populacho le alabara»[131]. En un nivel personal, a los emperadores les importaba gustar al pueblo y el aplauso en los juegos era una especie de sondeo de opinión sobre su gobierno. Para finales de la República, el pueblo buscaba un gobierno justo y la solidaridad social que hacía tanto tiempo había desaparecido. Los espectáculos imperiales incorporaron elementos de la diversión popular para llevarla de vuelta a la armonía. Al hacerlo, la cultura del pueblo consiguió ejercer

una poderosa influencia sobre la forma del gobierno romano.

El poder imperial descansaba en parte sobre su atractivo para la masa urbana. Para los emperadores era importante que se los viera respaldando de forma activa las causas populares y disfrutando con ello. El riesgo que esto conllevaba era que se crearan tensiones con la élite, que se consideraba más digna del apoyo y el patrocinio imperiales. En realidad, por supuesto, la élite también perdió poder político bajo los emperadores. Como el pueblo, sus miembros se vieron reducidos al estatus de clientes, independientemente de cuánto se esforzaran por ocultar ese hecho. El emperador necesitaba llevar a cabo un acto de equilibrista; en lugar de ofrecer su favor a voluntad, tenía que distribuir su patrocinio de forma cuidadosa y sistemática de acuerdo con el estatus de cada uno. Estatus era en gran medida el santo y seña de esta división del botín imperial. La necesidad no se tenía en cuenta. Era el valor residual de la ciudadanía, no el hambre, lo que cualificaba al receptor del subsidio de grano. Si lo deseaban, incluso los más ricos podían ir y coger su pan gratis. Pero si se pensaba que el emperador estaba cometiendo el error de favorecer a un grupo por encima de otro, en particular en una forma que amenazaba las divisiones de estatus vigentes, las protestas podían ser considerables. Los emperadores como Nerón, que parecían buscar con demasiado celo el aplauso de la multitud, se enfrentaron al contragolpe literario de la élite.

La popularidad de Nerón se fundaba, como anota Yavetz, en satisfacer las necesidades materiales de la gente, en proporcionarle una justicia elemental, en su sintonía con el pueblo *(levitas popularis)* y el hecho de que humillaba a los aristócratas arrogantes haciéndolos aparecer en los juegos

ante la multitud[132]. Dion Crisóstomo explicaba que su popularidad se debía a su generosidad extravagante[133]. También es posible que complaciera a la plebe con sus visitas a los burdeles y las tabernas porque eso demostraba que era uno de los suyos[134]. Durante mucho tiempo después de su muerte, la plebe solía adornar su tumba con flores en primavera y verano y en los mercados se ponían efigies en las que aparecía ataviado con la toga imperial[135]. Como si se tratara de un Elvis de la Antigüedad, muchos se negaban a creer que estuviera muerto y tres falsos Nerones aparecieron después de su muerte[136]. Con todo, proponer un «Nerón el Héroe» es hacer una lectura demasiado simple. A fin de cuentas, este fue el hombre que hizo cumplir la orden de ejecutar a todos los cuatrocientos esclavos de Pedanio Segundo después de que uno de ellos le asesinara, incluso a pesar de que el pueblo reaccionó enérgicamente contra la medida y «una gran multitud se reunió y amenazó al Senado con antorchas y piedras». Pese a esta táctica de presión popular, Nerón «publicó un edicto amonestando al pueblo, y mandó que soldados de la guarnición de la ciudad custodiaran la ruta que los condenados debían recorrer de camino al cadalso»[137]. Asimismo, se convirtió en sinónimo del Anticristo para algunos cristianos debido a sus persecuciones y al hecho de que encarnaba los excesos del dominio romano. Dion nos cuenta que hubo un gran jolgorio cuando murió y que la gente se ponía los mismos gorros que usaban los libertos durante las Saturnales[138]. Esta diversidad de reacciones populares a la imagen de Nerón debería desaconsejarnos pensar que el pueblo respondía al unísono a las actividades imperiales. La no élite no compartía un orden de prioridades único, y sus distintos componentes interpretaban de forma activa la conducta del

emperador de acuerdo con sus prioridades individuales.

La cuestión clave es que los principios generales de la diversión popular se manifestaban en los espectáculos, los cuales reflejaban una cultura muy diferente de la de la élite: una que prefería mostrar a explorar; que buscaba intensificar las características de la vida normal y corriente; que pensaba a través de personas y actos y cosas. Los juegos nos dicen muchísimo acerca de lo que la gente quería porque sus patrocinadores precisamente le daban lo que quería a cambio de popularidad. Un hecho que subyace a la provisión de estos espectáculos es que los individuos querían algo más que comida y sustento: querían una participación justa en la buena vida. La pobreza no era solo una cuestión de no tener dinero; era no tener suficiente estatus para respetar las normas de decencia sociales. El pueblo siempre estaba dispuesto a reclamar un nivel de estatus justo para sí mismo. La suya era una especie de sociedad moral que reflejaba su concepción moral de la economía. Su principal objetivo era siempre asegurarse su sustento, pero ese objetivo siempre estaba ligado a la noción de que había un mínimo nivel de estatus sin el cual la vida no merecía vivirse. La élite le debía ese mínimo de lujo. El consumo de productos culturales valiosos, como los espectáculos públicos, reflejaba de forma directa el valor social y moral de cada uno. El trabajo quizás fuera importante para la identidad de la no élite, pero no era el único factor. Como anota Clarke a propósito del arte funerario de la no élite, que evidencia que sus miembros «querían que la gente los recordara viviendo la vida plenamente»[139]. O como dice una inscripción en una lápida: «Come, bebe, juega, sígueme»[140]. O como señalaba una ley, restringir los espectáculos causaría demasiada infelicidad[141].

Los juegos eran una recreación de la vida romana: una

imagen de cómo los romanos se veían a sí mismos y cómo querían ser vistos: valientes, competitivos, no más allá del engaño, astutos, rituales y, por encima de todo, ganadores. Pero debemos recordar que los juegos eran un ritual público financiado por los poderosos. Eran, por tanto, la transcripción de una actuación respetable, que proporcionaba una apariencia de unanimidad. Representar la sociedad como un desfile cohesionado y bien ordenado, fundado en un conjunto de creencias compartidas, era una forma de subrayar las relaciones verticales en la sociedad romana. En este sentido, es justificable que nos preguntemos si la élite llevaba a cabo estas ceremonias como una especie de «autohipnosis» para convencerse de que todo era cierto[142]. Una de las razones por las que los actos públicos de desafío, como los de los cristianos en los anfiteatros del Imperio, se aplastaban con tanta ferocidad era porque contradecían toda la historia oficial en el lugar en que esta debería haber sido más clara. La viva atención que exhibía la multitud durante las carreras en el circo, según la describe Amiano, sugiere que los juegos sí lograban integrar a grandes sectores de la sociedad romana. Pero estos eran actos carnavalescos y acaso solo proporcionaban una unidad temporal. Como veremos más adelante, la cultura del pueblo también podía ser en extremo reacia a los intentos de la élite por controlarla y refrenarla.

4
Sentidos comunes

¿Qué tenía éxito de taquilla en Roma? Los héroes populares que triunfan sobre la adversidad gracias a su propia destreza. La emoción de ver matar a seres humanos para tu propia diversión. Por encima de todo, fue la experiencia sensorial total de los juegos lo que conquistó el favor del público. Lo que quiero hacer en este capítulo es exponer la historia sensorial de la no élite romana. La historia sensorial se ocupa de las formas en que las personas experimentan el mundo a través de sus sentidos. Los sentidos constituyen la puerta de entrada a la mente y el cuerpo y, en este sentido, median entre el individuo y el mundo social. No son, sin embargo, una cosa fija. Las formas en que se experimentan los diferentes sentidos varían en gran medida entre una cultura y otra y dentro de una misma cultura. Qué olores se consideran asquerosos, por ejemplo, es una cuestión que depende de la influencia cultural[1]. La experiencia sensorial de los romanos era muy diferente de la nuestra. Y aunque no podemos esperar recrear esa experiencia por completo, sí podemos establecer algunos de los diferentes significados culturales que los sentidos tenían para ellos. Ante todo, la experiencia sensorial romana estaba ligada al estatus social. La no élite habitaba en su mayoría en un mundo sensorial muy diferente del de la élite. Además, los romanos concebían los sentidos de manera distinta a nosotros: no

simplemente como señales que el cuerpo detecta, sino como agentes que influyen sobre el individuo. El aumento de los placeres sensuales que posibilitó la riqueza del Imperio creó enormes problemas morales, pues se consideró que tenía un efecto directo y dañino sobre el cuerpo de los ciudadanos. Las tensiones sociales de la República tardía se reflejaron en la gran preocupación por el desorden en el universo sensorial. Hemos visto cómo los juegos fueron reflejo de una reorganización de la función de la jefatura en la sociedad romana. En este capítulo quiero mostrar que los juegos fueron el espacio en que se desarrolló un nuevo discurso sensual que contribuyó a superar la discordia social. En los juegos, los romanos recurrieron a lo que en su opinión eran las propiedades afectivas de los sentidos para crear una atmósfera de mejoramiento moral, una que pudiera ayudarles a restaurar la salud del cuerpo político y restablecer la armonía social. Esta empresa fue en muchos sentidos exitosa. Pero al definir una nueva ortodoxia sensual, los emperadores abrieron la posibilidad de un nuevo vocabulario para la resistencia y el rechazo.

El gasto pródigo en ornamentación siempre había sido una de las estrategias que la élite acaudalada empleaba para diferenciarse de la masa social. De acuerdo con la severa evaluación del anónimo autor de *Sobre los asuntos militares,* una obra del siglo IV, «las casas de los poderosos están repletas y su esplendor realza la destrucción de los pobres, y las clases más pobres desde luego están sometidas por la fuerza»[2]. Los artículos de decoración ostentosos formaban parte del lenguaje compartido de la élite cultural, el cual, como ha mostrado Brown, constituyó una fuerza unificadora a lo largo del Imperio y, más tarde, en los niveles más altos de la jerarquía eclesiástica[3]. A principios del siglo V, durante una controversia religiosa, uno de los principales

protagonistas, Cirilo, obispo de Alejandría, cubrió de lo que llamó «bendiciones» (o, como diríamos nosotros, «sobornos») a los consejeros más cercanos del emperador Teodosio II para asegurarse de que lo mantendrían en el bando correcto. Además de 1.080 libras de oro, regaló al chambelán Romano «cuatro tapetes grandes, cuatro paramentos para sofá, cuatro tapices, seis paramentos para bancos, dos para tronos, seis cortinas y dos tronos de marfil»; y al jefe de la casa imperial, Criseros, «seis alfombras grandes, cuatro de tamaño medio, cuatro tapetes grandes, ocho paramentos para sofá, seis manteles, seis colgaduras tejidas, seis colgaduras pequeñas, seis paramentos para bancos, doce para tronos, cuatro cortinas grandes, cuatro tronos de marfil, cuatro bancos de marfil», así como «seis huevos de avestruz»[4].

Con todo, este tipo de galas proporcionaba algo más que un medio para la ostentación. Dado que se creía que las experiencias sensoriales externas tenían un impacto directo sobre el receptor, exponerse al tipo correcto de sensaciones pasó a ser una cuestión personal y moral de primera importancia. Los olores, por ejemplo, no eran considerados solo como un subproducto de un objeto o persona, eran «agentes eficaces por sí mismos»[5]. Se pensaba que las fronteras del cuerpo eran permeables, lo que permitía a las sensaciones penetrar y afectar al individuo de diversas maneras. Los miasmas, por ejemplo, podían causar corrupción interna si llegaban a penetrar en el cuerpo: un romano era lo que olía. Esta concepción afectiva de los sentidos resultaba especialmente evidente en la medicina. Los tratamientos buscaban manejar el entorno físico del paciente para devolverle la armonía. Así, por ejemplo, la música se usaba para curar la locura, porque sus sonidos actuaban sobre la totalidad del cuerpo y restauraban el

equilibrio de los humores. Celio recomendaba sustancias estornutatorias para el tratamiento de la manía, pues permitían a los enfermos expulsar sus desequilibrios. Otros remedios eran afeitarse la cabeza para reducir el calor alrededor del cerebro o aplicarse una pasta compuesta de elementos de olor fuerte como nitro, tártago, pimienta y olíbano[6]. El aceite de rosas frotado en la cabeza constituía un medicamento calmante para la frenitis[7]. Por otro lado, se pensaba que la estimulación visual excesiva podía fomentar apariciones y alucinaciones que alejaban al paciente de la realidad. Areteo, por tanto, aconsejaba que en las habitaciones de quienes padecían frenitis no debía haber pinturas ni colores brillantes[8]. Los tratamientos para las víctimas de histeria incluían el uso de olores fuertes para convencer al útero errante de que regresara a su lugar apropiado. Así, mientras que una fumigación fétida en la nariz de la mujer repelía al útero en su ascenso, una aromática aplicada en la vagina lo atraía hacia abajo. En un nivel más popular, los campesinos de Italia septentrional se ponían collares de ámbar como amuletos contra la tumefacción del cuello[9].

Los sentidos eran un importante medio de comunicación con los dioses, así como una forma de experimentar lo divino[10]. Los cambios en los efectos sensoriales señalaban el advenimiento de lo no rutinario: se alteraba el vestido para cubrir la cabeza del hombre, las mujeres se ponían velos; las procesiones otorgaban aspecto visual al orden divino y estaban acompañadas por música y baile y oraciones en voz alta; las comidas en común establecían relaciones especiales entre los celebrantes. Tocar las estatuas de culto con la mano o besarlas era una forma importante de transferir el poder divino al individuo, algo

que los cristianos condenaban como «lamer las sandalias de una Juno de arcilla»[11]. Varios rituales sanitarios se centraban en lavar, ungir, purificar y vestir la estatua de culto. Los sacrificios se caracterizaban por los olores que emitían: incienso, flores, carne asada, humo. En ocasiones se vertía vino sobre las brasas de incienso para intensificar la experiencia sensorial. Se pensaba que estas fragancias maravillosas se fijaban en aquellos que conseguían establecer una relación estrecha con los dioses: «Esos humanos que durante sus vidas demostraron poseer una bendición excepcional exhalaban una fragancia deliciosa, tan cerca de lo divino como ellos estaban»[12]. De esta forma, los sentidos podían permitir la entrada de cualidades espirituales dentro del cuerpo, algo que podía tener efectos morales palpables. En las manos equivocadas, las sensaciones podían ser un arma potente para seducir a la gente y alejarlas de la rectitud: el hereje Arrio «compuso canciones para que las cantaran los marineros, molineros, viajeros y otras personas de la misma clase, que adaptó a ciertas melodías […] y así seducía a los ignorantes con el encanto de sus canciones y los atraía a su impiedad»[13]. Además, las impresiones sensoriales que la gente producía a través de su olor, tacto o imagen transmitían su estado moral interior. En su forma más poderosa, este se revelaba en el toque sanador del santo. Jesús curó a una mujer que había padecido flujo de sangre durante doce años con solo que ella le tocara la orla de su manto, pero él es consciente de lo ocurrido «porque he sentido que una fuerza ha salido de mí»[14]. El hecho de que lo divino se sintiera en todas partes hacía que el contacto con él fuera una experiencia intensamente física. Los demonios podían entrar en el cuerpo a través de la boca cuando se bostezaba, y al ser azuzados por Daniel el Estilita, estos espíritus se aparecieron como fantasmas y «surgió un gran

aullido y volaron alrededor de su cara como un enjambre de murciélagos y batiendo sus alas salieron por la ventana»[15]. Cuando un poseso hablaba en lenguas era porque hablaba en el idioma de estos demonios[16]. Una de las principales formas de influir en las potencias demoníacas era a través del sonido de las palabras. Las *voces mysticae* de los conjuros mágicos representaban este lenguaje de los demonios. Se creía que el repicar agudo de las campanillas que se colgaban en las puertas podía mantener a raya a los demonios, acaso porque se pensaba que el tintineo de una olla de latón era en realidad la voz del demonio que estaba prisionero dentro del metal[17].

La vida en Roma era una experiencia intensamente sensual. Dado el impacto potencial de las sensaciones sobre la salud y la moral, para la élite era vital mantener sus sentidos bajo control. Mediante el control de su entorno, podían exhibir su poder y al mismo tiempo recrear su estatus. Como ha mostrado Wallace-Hadrill, en la decoración doméstica de los ricos había una jerarquía de colores: el blanco era el color más barato, luego venían el amarillo y el rojo, el azul era raro, y el negro solo se usaba en aposentos esplendorosos para crear un área de valor, lujo y prestigio elevados[18]. Los artículos de lujo unían a los ricos en su aprecio compartido por esta clase de refinamientos, que demostraban que tenían gusto. Sin embargo, esta capacidad de discernimiento también servía para establecer una distancia social entre el propietario y el visitante más pobre. La élite se distanciaba de los sentidos mediante la manipulación de su entorno social. Construían casas espaciosas para evitar el contacto de las masas, y con suficientes habitaciones adicionales para tener silencio y privacidad; el arte les permitía demostrar su discernimiento

visual, y los perfumes, para mantener a raya olores más comunes. Construían estas viviendas en lugares como el monte Palatino en Roma, que tenía un mejor sistema de desagüe y era más fresco, lo que reducía el hedor generado por el calor del verano. La élite reordenó las experiencias sensoriales de sus viviendas y, por tanto, redefinió el contexto sensorial en que sus relaciones sociales tenían lugar. Para los romanos, los sentidos se convirtieron en un elemento clave para conocer su estatus y su valía.

Para la élite, la importancia de controlar los sentidos se extendía a los códigos de comportamiento que prevenían que el cuerpo desprendiera olores indeseables, olores que podrían revelar una carencia interior de salud y estatus. Algunos pensaban que las flatulencias eran causadas por demonios[19]. Según algunos médicos, los eructos que olían fétido o a pescado podían ser un síntoma de melancolía[20]. De forma similar, las flatulencias eran uno de los síntomas que alertaban del comienzo inminente de la manía[21]. Cuando hacía su entrada triunfal en Roma, el emperador Constantino II se aseguró de no escupir ni limpiarse la nariz, cosas que hubieran reducido su majestad[22]. Los comensales eran capaces de realizar grandes esfuerzos para mantener el decoro. Se cuenta que el emperador Claudio intentó publicar un edicto que otorgaba «a todas las personas la libertad de soltar ventosidades en la mesa cuando sus estómagos se dilataran debido a la flatulencia», después de oír la historia de alguien al que su recato casi le cuesta la vida[23]. También el nuevo rico Trimalción sabía «de muchos que murieron de esta manera, por no haber querido hablar con franqueza». En el relato de su vulgar cena, Petronio se burla de él por pensar que no hay «tormento mayor que el contenerse […] si los gases os suben al cerebro, producen

humores en todo el cuerpo»[24]. Algo supuestamente típico de la mala conducta del emperador Heliogábalo era que acostumbraba a sentar a sus invitados en cojines ruidosos para verlos avergonzarse delante de él[25].

Las flatulencias nos llevan inevitablemente a las heces. El estiércol estaba bien cuando ocupaba el lugar que le correspondía en el campo, abonando los cultivos. E incluso podía ser beneficioso como ingrediente de ciertos remedios populares: Plinio aconseja frotar caca de gato en las úlceras supurantes de la cabeza[26]. Pero cuando las inmundicias llegaban a las ciudades, la mierda podía realmente salpicar a todo el mundo. Artemidoro nos dice que «cuando se ven heces humanas en la calle, en el mercado o en cualquier lugar público, eso indica que al soñador no podrá usar el lugar en cuestión». Lo peor era soñar que se defecaba en un templo, en el mercado o en una calle, pues ello era indicio de «la ira de los dioses, un indecoro enorme y pérdidas extraordinarias»[27]. Los espacios públicos eran lugares que debían permanecer limpios. Los romanos hicieron un gran esfuerzo para construir un alcantarillado, la famosa Cloaca Máxima, con el fin de mantener limpio el centro simbólico que era el Foro Romano. En combinación con las letrinas públicas, la Cloaca Máxima tuvo un impacto significativo en la calidad del aire de la ciudad, y fue una proeza de la que los ingenieros romanos se sentían orgullosos. Como señaló Frontino, «los resultados de un gran número de embalses, obras, fuentes y canalización de aguas puede verse en el mejoramiento de la salud de Roma […] La ciudad luce más limpia, y las causas del aire insalubre que en el pasado daba mala fama a la ciudad entre la gente se han hoy eliminado»[28]. Aunque la contracorriente del Tíber seguía en ocasiones inundando las áreas monumentales[29], en su

conjunto los túneles de mampostería y hormigón de la cloaca canalizaron los residuos de Roma por debajo de los foros, alrededor de las colinas y lejos de los valles del Circo Máximo y el Campo de Marte. Como anota Hopkins, la Cloaca Máxima «desempeñó un papel vital al cambiar el espacio físico del centro de Roma y llegó a simbolizar el poder de los romanos que la construyeron»[30].

La élite tenía prejuicios culturales de larga data acerca de la ciudad. La masa romana horrorizaba a muchos autores de la élite. Roma era la ciudad en la que las masas pasaban sus días ociosas o en diversiones patrocinadas por el Imperio. Era en la ciudad donde el lujo y la extravagancia y la dedicación al placer hacían que los cuerpos de los varones jóvenes fueran «tan fofos y débiles que la muerte probablemente no obrará ningún cambio en ellos»[31]. Era la ciudad la que había destruido la relación tradicional entre patrón y cliente, dividiendo a la población entre «la plebe sucia y los peores esclavos acostumbrados al circo y el teatro» y «la parte respetable del pueblo ligada a las grandes casas»[32]. El desafío de Roma al orden tradicional de la sociedad se reflejó en la forma en que creaba un desorden sensorial. Para empezar, estaba llena de mierda: «A lo largo de tu camino cada ventana abierta puede ser una trampa mortal […] Así que ten esperanza y reza, pobre hombre, para que el ama de casa local no tire sobre tu cabeza nada peor que un bacín lleno de excrementos»[33]. Y los bacines no eran el único peligro. En las entradas de las casas en Pompeya se ponían señales para advertir a la gente que no orinara allí. Las estatuas eran lugares convenientes detrás de las cuales esconderse y aliviarse[34]. Un chiste del *Philogelos* cuenta de un cerebrito que tras mudarse a una nueva casa y limpiar la puerta delantera puso un cartel que decía:

«Cualquiera que deje sus excrementos aquí sepa que no le serán devueltos»[35]. Los miembros de la élite tenían letrinas en sus casas, donde podían hacer sus necesidades en privado (en privado en el sentido de que solo les acompañaba un esclavo para limpiarlos). En cambio, el vulgar Trimalción abiertamente sermonea a sus invitados sobre cómo cagar bien[36].

La inseguridad política que el pueblo hacía sentir a la élite era algo muy arraigado. El crecimiento de la masa hasta alcanzar el millón en la ciudad de Roma exacerbó sus temores. Esta masa volátil representaba un peligro omnipresente para la estabilidad social que era necesario controlar incluso mediante la represión: «No contendrás a la escoria salvo con el terror»[37]. La gente empezó a oler simbólicamente. Por tanto, era bueno soñar que un hombre rico defecaba sobre tu cabeza, porque eso indicaba que la buena fortuna estaba de camino; pero si quien lo hacía era un hombre pobre, entonces quería decir que se avecinaba un gran perjuicio y una humillación terrible[38]. Para los ricos, gobernar al pueblo era equivalente a sentarse sobre un montón de estiércol: de modo que soñar que se dormía en un estercolero era bueno para los ricos, pues indicaba un futuro cargo público, «pues toda la gente común lleva y tira algo al estercolero del mismo modo que también contribuye y da algo a sus gobernantes»[39]. Se terminó pensando en los pobres como «montones de estiércol»[40]. El tratamiento médico podía ajustarse de acuerdo con el estatus del paciente. Galeno, por ejemplo, creía que era posible aplicar excrementos de niño en el exterior del cuello para curar inflamaciones peligrosas en la garganta, siempre que no se informara al paciente de ello y se reservara el tratamiento para personas carentes de prestigio: no eran mejores que los

asnos y, por ende, podían ser tratados de forma similar[41]. La ley sentía un desprecio sensorial similar por las personas de cuna humilde al referirse a aquellos que «descienden de heces serviles» y, en un caso, reservar la pena de muerte para aquellos a los que «la pobreza arroja en la vileza y mugre de la plebe»[42]. La élite despreciaba al pueblo porque este tenía que trabajar con sus manos para ganarse el sustento. El pueblo eran «los impuros»[43]. Los menos respetables eran quienes atendían los placeres sensuales de otros: pescaderos, carniceros, cocineros, polleros, pescadores, perfumeros, bailarines y quienes actuaban en espectáculos de variedades baratos. Quienes trabajaban en ocupaciones asociadas con la suciedad y el hedor estaban estigmatizados, en especial los tintoreros, los curtidores y los estercoleros que recogían los excrementos de las calles. En su conjunto, estas actitudes constituían la base de un sistema que diferenciaba a las personas de acuerdo con los olores específicos a los que se las asociaba. Más aún, la élite construyó toda una clasificación sensorial que distinguía entre el uso apropiado de los sentidos y el uso desordenado de la población en general. Se terminó clasificando a los romanos en categorías definidas según ciertos criterios sensuales. Los romanos de estatus elevado usaron luego tales clasificaciones para condenar a los estratos bajos por centrarse en lo físico y lo material.

En la mente de la élite, era la ciudad donde la asquerosidad del pueblo era más evidente. La suciedad de la ciudad se incorporó a la multitud, que se convirtió en la *faex populi* («la hez del pueblo»[44]). Los artesanos, los tenderos y «toda esa mugre de las ciudades[45]» se consideraban degradados y degradantes, degenerados en sí mismos y capaces de degenerar a quienes entraban en contacto con ellos desde un nivel más elevado. El pueblo era el «agua de

sentina de la ciudad»[46]. Juvenal se quejaba de que era la influencia oriental la que estaba degradando a Roma, contaminándola de olores hediondos y lenguas extranjeras: «Durante años el Orantes sirio ha vertido sus aguas negras en nuestro nativo Tíber: su jerga y sus costumbres, sus flautas, sus arpas estrafalarias con cuerdas transversales, sus panderetas indígenas y las putas que deambulan por el hipódromo»[47]. La élite intentó distanciarse de los sentidos introduciendo la noción del discernimiento crítico que mediaba entre la sensación y la reacción a ella. El pueblo, en cambio, experimentaba su mundo de forma directa. Su ambiente era más oloroso, más áspero y más ruidoso en gran medida porque no estaba en situación de poder controlar su entorno físico. La realidad de la no élite era que habitaba un mundo de fuertes experiencias sensoriales. Las calles de Roma eran estrechas y ruidosas, estaban llenas de desperdicios, grafitos, animales y gente. Sobre todo era un mundo de proximidad. Como se quejaba Marcial, «Novio es mi vecino. Podemos sacar las manos por las ventanas y tocarnos»[48]. La mayoría vivía en alojamientos de mala calidad. La no élite quizá tuviera escasa sensibilidad para la privacidad y pocas expectativas de espacio, pero una chabola destartalada no invitaba precisamente a la vida doméstica y empujaba a la gente a las calles, a vivir una vida que contrastaba con la vida de la élite, más acostumbrada a vivir de puertas adentro. En las calles, la gente se convertía en parte de la muchedumbre de Roma[49]. Este tipo de ajetreo invadía el espacio corporal personal de los ricos, que respondieron empleando séquitos y criados que formaban un anillo a su alrededor y restablecían la distancia con la multitud. Los romanos, como dice Fagan, tenían una «propensión a la violencia» en situaciones de contacto social estrecho, y en lugares abarrotados como los baños a menudo

se mostraban hostiles o utilizaban esclavos para abrirse camino[50]. La atmósfera de la ciudad podía ser pesada debido al humo de las cocinas y el polvo[51]. Ciertas áreas se asociaban con olores particulares, como la zona al otro lado del Tíber, donde trabajaban los curtidores. Marcial se quejaba del olor de un cuero arrancado a un perro allí[52]. O las calles en las que se congregaban los carniceros o los perfumeros, cada una de las cuales tenía sus olores distintivos y permitía a los individuos ubicarse dentro del entorno urbano. El efecto de la sobrecarga sensorial de la ciudad era, a ojos de la élite, una paradójica pérdida de color, que blanqueaba los rostros de quienes antes eran campesinos de mejillas sonrosadas[53].

El ruido del entorno de la no élite urbana, cuyo nivel era probablemente menor que los niveles actuales debido a que había menos tráfico, asustaba a los contemporáneos. Roma era una ciudad que nunca dormía y las restricciones al tráfico durante el día hacían que las carretas rodaran por las calles durante toda la noche[54]. Los vendedores ambulantes tenían llamadas particulares para permitir que los compradores localizaran sus mercancías y una voz con un buen volumen era una cualidad útil para un vendedor[55]. Séneca nos ofrece su famosa descripción sobre la vida encima de unos baños:

> ¡Muera yo si el silencio es tan necesario como parece para quien en el retiro se consagra al estudio! Heme aquí rodeado por todas partes de un griterío variado. Vivo precisamente arriba de unos baños. Imagínate ahora toda clase de sonidos capaces de provocar la irritación en los oídos. Cuando los más fornidos atletas se ejercitan moviendo las manos con pesas de plomo, cuando se fatigan, o dan la impresión de fatigarse, escucho sus chiflidos y sus jadeantes

> respiraciones. Siempre que se trata de algún bañista indolente, al que le basta la fricción ordinaria, oigo el chasquido de la mano al sacudir la espalda, de un tono diferente conforme se aplique a superficies planas o cóncavas. Mas, si llega de repente el jugador de pelota y empieza a contar los tantos, uno está perdido. Añade asimismo al camorrista, al ladrón atrapado, y a aquel otro que se complace en escuchar su voz en el baño; asimismo a quienes saltan a la piscina produciendo gran estrépito en sus zambullidas. Aparte de estos, cuyas voces, a falta de otro mérito, son normales, piensa en el depilador que, de cuando en cuando, emite una voz aguda y estridente para hacerse notar y que no calla nunca sino cuando depila los sobacos y fuerza a otro a dar gritos en su lugar. Luego al vendedor de bebidas con sus matizados sones, al salchichero, al pastelero y a todos los vendedores ambulantes que en las tabernas pregonan su mercancía con una peculiar y característica modulación[56].

La mayoría de la élite compartía la opinión de Séneca de que un marco de silencio reflejaba su control sobre su situación social. Por tanto, algunos insistían en que los esclavos les atendieran en silencio durante las comidas: «Con la vara se ahoga todo murmullo, sin que estén exentos de azotes aun los ruidos involuntarios: la tos, el estornudo, el sollozo»[57]. Pero la no élite no atribuía un significado social a sonidos de este tipo y, por ende, era bastante capaz de bloquear semejante ruido de fondo. Dion Crisóstomo describe cómo la gente se dedicaba a sus asuntos diarios ajena por completo al barullo que la rodeaba:

> Y a menudo vemos cómo incluso en medio de una confusión y una multitud muy grandes el individuo no

> se siente obstaculizado para realizar su propia ocupación, sino que, por el contrario, el hombre que toca la flauta o enseña a un pupilo a tocarla se entrega a su tarea, con frecuencia dando sus clases en la misma calle, y la muchedumbre no le distrae en absoluto, y tampoco el barullo producido por los transeúntes; y asimismo el bailarín, o el maestro de baile, está absorto en su trabajo y le son completamente indiferentes quienes se pelean o venden o hacen otras cosas; y así también el arpista y el pintor. Pero he aquí el caso más extremo de todos: los profesores de enseñanza primaria se sientan en las calles con sus alumnos y nada en esta enorme multitud les impide enseñar y aprender. Y recuerdo haber visto en una ocasión, mientras caminaba por el Hipódromo, muchas personas en un lugar y que cada una hacía algo diferente: una tocaba la flauta, otra bailaba, otra más hacía malabarismo, otra leía un poema en voz alta, otra cantaba y otra contaba alguna historia o mito; y ni una sola de ellas impedía a cualquier otra atender sus propios asuntos y realizar la labor que la ocupaba[58].

La élite usaba los sentidos como un medio de distinción social. El establecimiento de un cordón sanitario alrededor de la alta cultura que excluía a la mayoría de la población apelando a un gusto basado en la riqueza y, por ende, dejaba fuera a la no élite, el «otro». El gusto de la élite se estableció a través de medios como el uso de pinturas lujosas para decorar sus habitaciones o la costosa educación que se requería para poder leer y apreciar la literatura. Ser un conocedor era lo que contaba, pues permitía convertir una serie de elecciones arbitrarias en la cultura dominante y legítima. El gusto se convirtió en un medio de distinción social, y se usó como prueba de la superioridad cultural de la

élite. Con todo, la no élite podía ser bastante exigente acerca de las cosas que le importaban. Eran consumidores activos y críticos de los juegos y los espectáculos. Los actores que estaban por debajo de los estándares exigidos podían pasar un mal rato. Pero la élite siempre intentó ir más allá de lo sensual. De forma continua se definieron a partir del rechazo de lo bajo, lo sucio, lo ruidoso y lo maloliente. En muchos sentidos, era el acto de exclusión lo que constituía su identidad.



12. Mosaico: músicos itinerantes en la calle.

Es posible apreciar esto en sus actitudes hacia la comida. Los ricos disfrutaban de una cocina muy condimentada y aromática, en la que se necesitaban distintos procesos para transformar los ingredientes originales en platos más elaborados, o que incorporaba elementos lujosos, como el oro, para elevar los costes[59]. En las comidas en que patrones y clientes estaban presentes al mismo tiempo, la comida se diferenciaba según el estatus de cada quien, y, como se quejaba Juvenal,

> […] refunfuña mientras entrega el pan, aunque es tan duro que apenas consigues partirlo, son trozos solidificados de masa mohosa que te quiebran los dientes antes que dejar que los muerdas. Pero el que se reserva para el señor es blanco como la nieve, recién horneado y hecho con harina de la mejor calidad. Y recuerda, por favor, mantener las manos en su sitio, mostrando el debido respeto hacia la cesta del pan. Pues si por casualidad te atreves a estirarte para coger un pedazo, alguien sin duda te hará soltarlo con un grito: «¡Impertinente! ¡Limítate a tu propia cesta, por favor, aprende a conocer el color de tu pan!».

Y todavía más abajo se situaba *panis cibarius,* un pan basto, reservado para los esclavos y los campesinos[60].

Los rigores de la pobreza hacían que a menudo la apariencia de los más pobres fuera una marca visible de su condición. Tenían piojos y llagas, mientras que los mendigos iban «sin cortarse el pelo y sin bañarse»[61]. Los hijos andrajosos de los pobres se presentaban en ocasiones en las bodas, donde se les pagaba para que se fueran, pues se los consideraba un mal augurio[62]. Como anota Parkin, al hacer esto los niños conseguían «aprovechar el asco social en beneficio propio»[63]. Muchos pobres estaban sordos debido a las enfermedades, sufrían temblores y tenían el rostro pálido y demacrado[64]. La ceguera parece haber sido común. El astrólogo Fírmico Materno la menciona con frecuencia en conjunción con la pobreza extrema: «ceguera y debilidad corporal junto con mendicidad desgraciada»[65]. Era tal la importancia y vulnerabilidad de la vista para la no élite, que en la lista de encabezados del astrólogo Doroteo, los ojos son el único órgano sensorial que merece una sección aparte. La percepción de los colores cambiaba según el estatus

social. Cuando la élite usaba una costosa pintura roja para decorar sus espacios, se trataba de una señal de refinamiento; pero cuando un esclavo o un delincuente veían un pez rojo en un sueño era un presagio de tortura[66]. En muchos sentidos, lo que caracterizaba la cultura de la élite era la importancia que otorgaba a lo visual. Los miembros de la élite pintaban, creaban espacios abiertos y limpios, vistas panorámicas y grandes edificios, y usaban textos para mediar y expresar su experiencia del mundo.

Sin embargo, lo que la élite asociaba con el pueblo eran, ante todo, un sentido más bajo del tacto y el olfato. La élite utilizaba perfumes para asegurarse de que olía diferente y se lavaba para quitarse la suciedad asociada con el trabajo manual. Soñar que se tiene «una nariz bonita y bien formada es un buen augurio para todos los hombres, pues es un signo de gran sensibilidad, previsión para los propios asuntos y relación con buenos hombres». Por el contrario, soñar que no se tiene nariz significaba «odio de las personas prominentes»[67]. El olfato se convirtió en un ámbito de insultos retóricos, de allí que Marco Antonio, al tratar con desprecio el abolengo de Augusto, asegurara que su bisabuelo había en una época tenido una tienda de perfumes[68]. Aunque gran parte de los insultos que la élite dirigía al pueblo reflejaban su «animalización» de los pobres, también hay que admitir que muy probablemente la no élite despedía un fuerte olor. Vivir en estrecho contacto unos con otros y realizar trabajos manuales agotadores en un clima cálido no es precisamente una forma propicia de prevenir los olores corporales. Para la mayoría, no había forma de escapar del hedor. Las calles de Roma debían de apestar más en las chabolas miserables en que vivían las masas. El olor de muchas personas revelaba su trabajo, creando una especie de

orden de los olores. Un padre que aconsejaba a su hijo cómo ganarse el sustento hacía hincapié en que no era bueno dejarse «vencer por el asco ante el tipo de mercancías que han sido relegadas al otro lado del Tíber, o pensar que debes hacer una distinción entre los perfumes y los cueros: el beneficio huele bien sin importar de que artículo se derive»[69]. El ajo, que no estaba presente en la cocina de la élite, se asociaba mucho con la comida de los pobres. Esto era motivo de preocupación, pues se pensaba que la enorme fuerza del ajo exacerbaba los temperamentos irascibles[70]. La inseguridad de la pobreza probablemente hacía que muchas personas llevaran las monedas en su boca, como hacían los griegos, lo que daba a su aliento un dejo metálico[71]. Pero la causa del mal aliento era en su mayoría una dieta pobre y una higiene dental todavía peor. El *Philogelos,* el libro de chistes romano, tiene numerosas historias sobre el tema. En una de ellas, un hombre con halitosis decide suicidarse, de modo que se cubre la cabeza y se asfixia. En otra, un hombre con mal aliento acude al médico y se queja de que su uvula está más baja de lo que debiera: «¡Puf!», exclama el doctor cuando el hombre abre su boca para enseñársela; «No es su uvula la que ha bajado, sino su ano el que ha subido»[72]. La halitosis del vulgo no sorprendía a la élite, dado que un liberto, como se dice de uno de los amigos de Trimalción en el *Satiricón,* «habría mordido el estiércol para sacar de él una cuarta parte de un as»[73]. Pero el mal aliento también se atribuía a malas conductas sexuales[74]. Dado que lo físico y lo moral se confundían, la inmoralidad apestaba. Los burdeles tenían pésima reputación como lugares de olor nauseabundo, «hieden a colchas largo tiempo usadas», y otro tanto ocurría con las prostitutas que trabajaban en «habitaciones mugrientas» o esperaban «desnudas en un

soportal apestoso»[75]. El hecho de que las prostitutas perturbaran el orden social usando sus cuerpos de una forma alternativa a la sancionada por la cultura dominante hacía que se creyera que olían como cualquier cuerpo corrupto. La sociedad vinculaba los grupos desagradables o peligrosos con sensaciones desagradables o peligrosas.

La no élite tenía una cultura muchísimo más táctil y tosca. El hacinamiento de las ciudades implicaba que el espacio personal era limitado y tocar a los demás constituía un aspecto inevitable de la vida cotidiana. Tener que compartir el lecho era probablemente muy común. Recorrer las calles con la multitud era una experiencia en extremo física, llena de zarandeos y empujones. La gente creía por lo general que el tacto podía transmitir tanto el poder sanador como el poder de los demonios, y que las fuerzas cósmicas los afectaban desde la cuna. Ahora bien, el que se tratara de una cultura táctil no la hacía en absoluto tocona. El trabajo físico tenía un enorme impacto sobre el cuerpo. Volvían ásperas y gruesas las manos y, a ojos de la élite, también las costumbres, pues ponía al trabajador en contacto con la suciedad y la inmundicia. Los campesinos desarrollaban cuerpos duros y deformes debido a los efectos del considerable estrés al que sometían sus esqueletos[76]. La no élite envejecía con rapidez, tanto los hombres, debido a trabajos físicos abrumadores que les dejaban la piel callosa y curtida, como las mujeres, vencidas por un ciclo interminable de embarazo, parto y crianza. El pueblo podía ser muy sensible al respecto: un aristócrata que era candidato en unas elecciones se burló de las manos ásperas de un campesino y perdió la votación como consecuencia de ello[77].

El tacto servía como un importante indicador del poder

social. La sociedad controlaba a quienes no tenían control sobre los límites de su tacto principalmente mediante las palizas y los azotes. Como señala Saller, los castigos de este tipo eran una forma potente de comportamiento simbólico, que creaba angustia física, social y psicológica. A los hombres azotados se los hacía desfilar por su ciudad para exhibir sus espaldas destrozadas a la multitud, una humillación espantosa para el prestigio de cualquiera[78]. El pueblo aprobaba tales castigos físicos, quizás porque le parecían relevantes y, al mismo tiempo, apropiados desde su perspectiva táctil. Libanio describe cómo el gobernador azotó a algunos panaderos por especular durante una escasez de grano: «Oí el sonido del azote, tan querido para el pueblo ordinario, que veía con entusiasmo las espaldas sangrantes»[79]. La mente del esclavo medio, se nos dice, estaba «constantemente preocupada por el castigo corporal» pasado y futuro[80]. La ciudadanía romana eximía en teoría de las palizas, pero los múltiples castigos que soportó san Pablo nos enseñan que la realidad con frecuencia estaba lejos de ese ideal. Conseguir estar exento de castigos físicos era un privilegio muy codiciado, en particular en el Bajo Imperio cuando los castigos serviles se difundieron a otros sectores de la escala social. Quienes no estaban eximidos llevaban las marcas de su subordinación durante mucho tiempo. En la novela de Aquiles Tacio, la heroína Leucipa adquiere las cicatrices del duro trabajo agrícola de los esclavos: grilletes, una cabeza rapada, un cuerpo mugriento y marcas de azotes[81]. Las profundas cicatrices psicológicas que esto podía dejar resultan patentes en la caricatura que describe a un liberto rico como alguien que aguza el oído cuando oye chasquear un látigo[82].

El tacto transmitía información moral y social. Cuando

testificaban en los tribunales, los esclavos eran torturados porque se pensaba que eso garantizaba la verdad de su testimonio. Las marcas y los tatuajes ayudaban a distinguir a la población servil y los desviados sociales para beneficio de todos. Los romanos leían la piel de los otros en busca de las picaduras de viruelas, las marcas y las cicatrices que eran los signos reveladores de un bajo estatus. Los héroes populares, como los cazadores de animales en los juegos, se enorgullecían de sus cicatrices y exhibían las mordeduras que habían recibido como signos de belleza[83]. Pero quienes habían sido marcados a menudo buscaban ocultar el estigma físico de su estatus servil una vez obtenían la libertad. Los esclavos que habían sido tatuados o marcados en la cara se quemaban y cortaban para ocultar bajo cicatrices el significado original de tales marcas. De forma similar, los libertos procuraban disimular las cicatrices de los azotes para intentar elevar la calidad de su piel a un nivel más adecuado a su nuevo estatus[84]. El carácter público y táctil de los azotes contrastaba con la distancia y privacidad del exilio que era el castigo empleado para los miembros de la élite. El tacto se consideraba un sentido menos intelectual, más carnal, y se lo relacionaba estrechamente con el mundo casi animal del pueblo. La élite utilizaba el tacto como un medio para controlar a la sociedad y la ausencia de tacto para señalar su superioridad.

Besar era una forma especial de tocar que gozaba de aceptación en los círculos de la élite dentro de unos límites de comportamiento estrictamente definidos. El emperador Tiberio intentó prohibir el beso cotidiano en las recepciones de la corte quejándose de que el besarse era inevitable en Roma[85]. El beso era una señal de respeto entre iguales sociales y también un indicador del deseo de cierta

transferencia de poder entre el patrón y el cliente. Esto tuvo como consecuencia un brote de un trastorno infeccioso facial entre ciudadanos de renombre[86]. De hecho, una de las razones que dio Tiberio para dejar Roma fue su rostro desfigurado con úlceras y emplastos[87]. El Imperio fue testigo de una jerarquización creciente del tacto. Antes se pensaba que tener que besar los pies del emperador sería vivir bajo una tiranía[88]. Y Calígula reveló su aspecto tiránico al ofrecer su pie a los senadores para que lo besaran, mientras que él mismo besaba a actores cotidianamente[89]. Sin embargo, hacia comienzos del siglo II, Plinio elogiaba a Trajano por hacer que los ciudadanos le abrazaran las rodillas y reservar los besos para senadores e iguales. Dos siglos más tarde, se usó el ritual de la *adoratio purpurae* para contribuir a cambiar la imagen del emperador de primero entre iguales, *princeps,* a monarca absoluto, *dominus.* Con lo que en el Bajo Imperio el mayor honor era ser autorizado a besar la orla del manto púrpura del emperador mientras se permanecía postrado en el suelo. Tener permiso para tocar lo divino, así fuera de manera oblicua, a través de su ropa, mostraba con claridad la cercanía de quien lo hacía con el centro del poder. Asimismo, se creía que las reliquias de los santos cristianos transferían su poder sanador a los afortunados o bendecidos que conseguían tocarlas. Algunos buscaron llevar esto un paso más allá: un suplicante se acercó a las reliquias de la Vera Cruz y se inclinó como si fuera a besarlas, pero acto seguido agarró un trozo con los dientes y echó a correr. Los mendigos de Aricia, un poblado cercano a Roma sobre la vía Apia, esperaban allí porque la pronunciada pendiente de la montaña hacía que los coches redujeran su marcha a paso de tortuga. Eso les daba la oportunidad de acosar a los viajeros ricos y casi obligarlos a darles dinero. Dado que en condiciones normales a un

mendigo pobre nunca se le permitiría acercarse lo suficiente a un rico como para besarle, es difícil no interpretar como ironía el hecho de que cuando los coches volvían a acelerarse al descender por el otro lado de la colina, los mendigos los despidieran lanzándoles besos[90].

La calidad y la textura de los vestidos y la ropa de casa de un individuo indicaban tanto su estatus como su estado moral íntimo. Los ricos eran distinguibles de inmediato a simple vista: el vestido elegante de una mujer «proclamaba que era una dama». En cambio, un prestamista mezquino se vestía de la peor forma para fingir que era pobre y evitar así sus obligaciones sociales[91]. Soñarse «vistiendo un vestido suave y costoso es favorable tanto para el rico como para el pobre», pues es un indicio «de prosperidad continuada para el rico y de mejoramiento para el pobre». De hecho, «siempre es mejor vestir ropas brillantes, limpias y bien lavadas que prendas sucias sin lavar»[92]. No obstante, la mayoría de los significados del vestido cambiaba de acuerdo con el estatus social. Así, para los esclavos que anhelaban ser libres era malo soñarse vistiendo ropas nuevas, pues estas duraban mucho tiempo, como lo haría su servidumbre. En cambio, soñarse vestidos con una toga roja era un buen augurio, ya que solo las personas libres podían lucir esa prenda. Vestir de blanco era una mala noticia para los artesanos porque indicaba desempleo: los artesanos no usan ropa blanca. Soñarse vistiendo ropas multicolores o púrpura de mar resultaba beneficioso para sacerdotes, músicos, actores y artistas del espectáculo, pero anunciaba perturbaciones y peligros para los demás[93]. Solo aquellos que estaban fuera de los límites de la vida normal, como los religiosos y los artistas populares, solían vestir ropas tan extrañas.

El atuendo servía para investir a los superiores sociales de un manto de autoridad y asegurarse la deferencia de los pobres. Una guía muy aproximada de la enorme disparidad en los costos y el estatus de los diferentes textiles nos la ofrecen los precios recogidos en el «Edicto sobre precios máximos» de Diocleciano (los precios están en denarios por pieza o por libra de materia prima):

túnica militar de invierno	75
manto africano	500
manto laodiceo con capucha	4.500
manto dálmata	2.000
lana de Tarento	75
seda blanca	12.000
seda púrpura	150.000

La tela era costosa y no es de sorprender que quienes estaban en la miseria no pudieran permitirse nada cómodo.

Como lamentaba san Juan el Limosnero en el siglo VII, «¿cuántos tienen solo una manta basta» y tan pequeña que «no pueden estirar sus piernas y yacen tiritando, enrollados como un ovillo?»[94]. La no élite tenía que contentarse con géneros bastos y de mala calidad y un calzado inadecuado. Incluso aquellos elementos que debían proporcionarle alguna comodidad, como las almohadas, con frecuencia eran un tormento por estar llenos de pulgas[95]. La mayoría de la no élite tenía pocas posesiones y la decoración de sus hogares era escasa. Una gran parte de los campesinos tenían suelos de tierra, en contraste con los suelos de piedra y los mosaicos de la élite. Los tapetes y las alfombras eran un signo de distinción, y esa es la razón por la que Cirilo los usaba para sobornar a los miembros de la casa imperial. Pero la distinción también podía entrañar sus propias dificultades: la toga, que solo podían lucir los ciudadanos romanos, normalmente estaba hecha de lana y era una prenda pesada, calurosa e incómoda. En cambio, las ropas de los esclavos usualmente se elegían solo en función de su utilidad práctica: «El capataz debe elegir la ropa de los esclavos mirando a la utilidad antes que a la moda, y debe cuidar de que estén protegidos del viento, el frío y la lluvia con túnicas de cuero de manga larga, mantos de retazos o mantos con capucha»[96]. Sin embargo, cuando se quería vender a un esclavo la situación podía invertirse, y el vestido convertirse en fachada. En la *Vida de Esopo,* un vendedor de esclavos viste a un músico guapo de su propiedad «con una túnica blanca, le puso calzado fino, le peinó el pelo, le dio un pañuelo para encima de los hombros y lo puso sobre el podio de venta»; en cambio, a un maestro «que tenía unos tobillos delgados lo vistió con una gruesa túnica y lo calzó con un calzado grueso, para que el espesor de la ropa, junto con el del calzado, disimularan lo feo de su piernas»[97].

El hecho de que el estatus estuviera tan ligado al aspecto de las personas implicaba que la gente hacía grandes esfuerzos para cuidar su apariencia. Las damas ricas se teñían el cabello y se los rizaban con hierros. Ovidio describe cómo en una ocasión esto salió mal y a su novia se le cayó el pelo, con lo que «ahora Germania te enviará sus mechones de pelo capturados y una raza conquistada te salvará de la vergüenza de la calvicie»[98]. Según el obispo cristiano Sinesio de Cirene en su *Elogio de la calvicie,* las pelucas rubias bárbaras eran innecesarias porque la calvicie «trae innumerables beneficios tanto al cuerpo como la mente», mientras que el cabello abundante es causa de problemas y «asemeja a las bestias». No obstante, la mayoría de los romanos eran conscientes de que la apariencia personal revelaba mucho acerca de sí mismos. Muchos miembros de la no élite recurrían al engaño para dar la impresión de riqueza y estatus elevado. La elevada demanda de símbolos de estatus creó un próspero mercado de falsificaciones, copias baratas e imitación[99]. Existían manuales que explicaban cómo hacer gemas falsas[100]. Los libros de magia le decían a la gente cómo hacer que el bronce pareciera oro[101]. La no élite usaba esos métodos para emular a los ricos, pero eso no era simplemente una cuestión de adoptar un sucedáneo, una imitación de segunda clase de la cultura de la élite. El propósito de semejante imitación era establecer su estatus dentro de su propio entorno social, no competir con los ricos. Por tanto, era una apropiación activa de los símbolos de estatus y el gusto de la élite para sus propios fines.



13. Mosaico: personificación del invierno como una mujer ataviada con el tipo de manto oscuro que usaban los pobres.

La no élite podía distinguirse por el tipo de ruidos que hacía. Amiano cuenta que «algunos de la multitud de la más baja condición» peleaban entre sí durante el juego de dados «haciendo un sonido al sorber el aire con sus narices»[102]. Sidonio también menciona el ruido que hacían los apostadores[103]. Según se dice, una vez se hubo convertido en un escritor exitoso, Horacio afirmó que su padre había sido un liberto recaudador de impuestos, cuando se creía que en realidad había sido vendedor de salazones. De modo que en una ocasión alguien le atacó por sus orígenes humildes diciendo: «¿Cuántas veces no vi a tu padre limpiarse la nariz con el puño?»[104]. En la mente de la élite, tales bufidos y resoplidos estaban ligados a malos modales, discusiones y sexo cuasi animales[105]. Como hemos visto, Dion

Crisóstomo censuraba a la gente de Tarso por tener la costumbre de resoplar, lo que le recordaba los gruñidos bestiales e inmorales que emanaban de los burdeles. Incluso compara ese comportamiento indignante con el del hombre que señala todas las cosas con el *digitus infamis,* el dedo empleado para hace gestos obscenos, o el que caminaba con sus ropas remangadas como si vadeara una charca. Taciano también se quejaba de que los mimos resoplaran: «Soplan por la nariz, son groseros, adoptan posturas obscenas y realizan actos sexuales en escena». La conclusión era que tales resoplidos sonaban sexuales y la gente bien educada no los hacía[106]. Para la no élite, en cambio, tales ruidos resultaban divertidos. En un chiste, un barquero bromista al que le preguntaban de dónde soplaba el viento respondía: «De las judías y las cebollas»[107]. En el *Satiricón,* el porteador Córax afirma con seguridad: «no soy menos libre que vosotros», y a continuación suelta un ruidoso pedo[108]. No es de extrañar que Horacio hablara de la «ventosa plebe»[109]. El pueblo tenía amaneramientos bastos y encontraba muy entretenidas las infracciones físicas del comportamiento normal. El bufar y echarse pedos y luego reírse de ello era una especie de subversión sensorial que resultaba desconcertante para la cultura seria, oficial. Sin embargo, no debemos concluir que la no élite carecía de modos de comportamiento propios que establecieran estándares sensoriales. A fin de cuentas a la gente le encantaba ir a los baños. Bañarse era una forma de conseguir oler como un romano. Y cuando «alguien soñó que se levantaba las ropas enfrente de sus compañeros de una asociación a la que pertenecía y orinó sobre cada uno de ellos, se le expulsó por considerárselo indigno»[110].

Otro ámbito en el que era posible distinguir a la no élite

de la élite era su forma de hablar. La cultura del pueblo era principalmente una cultura oral, aunque muchos probablemente sabían escribir o reconocer unas cuantas palabras cuando ello tenía algún beneficio práctico en la vida cotidiana. El chisme y la conversación eran claves para la formación de las opiniones y valoraciones del grupo. La discusión era el principio básico de su forma de proteger su estatus y reputación y de resolver conflictos. Era la élite la que hacia el siglo III a. C., aproximadamente, había creado un latín separado, refinado, literario, diferente del latín popular (una distinción que aún perdura en el dejo peyorativo de la expresión «latín vulgar»). Leer y escribir implican ver el mundo de una cierta manera, y el latín de la alta cultura sirvió para establecer las bases de una educación elitista, que la diferenciara de la mayoría. Fue un acto de exclusión. Con todo, la no élite no quedó aislada por completo. Un batanero demostró su lealtad hacia su diosa protectora, Minerva, grabando el verso: «Canto los búhos, no las armas y los hombres» (*ululam ego cano non arma virumque*), una referencia a la famosa primera línea de la *Eneida* de Virgilio. Es imposible saber si esto implica algo más que un conocimiento de una frase como «ser o no ser», pero se han encontrado otros grafitos virgilianos en un burdel, en una ferretería y en los barracones de los gladiadores[111]. Con todo, los grafitos de Pompeya demuestran que la no élite desconocía los códigos ortográficos y gramaticales oficiales. Jerónimo nos cuenta que el latín cambiaba constantemente de una zona a otra[112]. Sin embargo, la mayoría de la no élite a lo largo y ancho del Imperio no hablaba latín o griego. Había montones de lenguas provinciales: siríaco, copto, púnico, celta y hebreo para mencionar apenas unos cuantos. En Roma misma se oía la algarabía de centenares de idiomas diferentes de todas

partes del Imperio[113]. Los miembros de la no élite que sí hablaban latín descubrieron que su manera de hablar revelaba su estatus social y los exponía al ridículo: «No eres de nuestra ralea, y así te burlas de lo que dicen los infelices»[114]. El uso de fábulas y proverbios tenía connotaciones negativas para la élite porque le recordaba un pasado servil en el que se lidiaba con el mugriento mundo de los animales: «Puedes ver el piojo que tiene otro, pero no la garrapata que tienes tú»[115]. Esto no significa que toda la élite hablara pijo. Ciertos emperadores, por ejemplo, provenían de las provincias y fueron objeto de mofa por sus acentos y su falta de educación. Siempre habría una gran área gris entre el latín más refinado y el habla cotidiano de la gente. Pero, en general, el latín elevado estaba vedado a la no élite; algo que le tenía sin cuidado, pues este era irrelevante para sus preocupaciones diarias.

La cuestión no era solo de acento, sino también de tono. La no élite tenía que ser muy cautelosa al tratar directamente con los poderosos. Su discurso, vacilante, dubitativo, indirecto, expresaba su subordinación. Usaba la adulación para intentar convencer a sus superiores sociales de que le proporcionaran lo que quería. Un anuncio de «se busca» del pueblo de Chenres, en el área de Anthribite, en Egipto, nos ofrece una descripción de un fugitivo. Era tejedor de oficio, pero en lugar de mostrar la deferencia esperada, «camina con aire arrogante como si fuera alguien importante, parloteando con voz estridente»[116]. Ese no era el modo en que un simple artesano debía comportarse. Normalmente, podía reconocerse a los esclavos por la forma sumisa en que se encogían de hombros, un gesto que el orador de la élite había de evitar: «por regla general, es indecoroso levantar o contraer los hombros, puesto que esto

acorta el cuello y produce un gesto humilde y servil, que sugiere incluso deshonestidad cuando los hombres adoptan una actitud de adulación, admiración o miedo»[117]. Las diferencias lingüísticas entre la élite y la no élite también se centraban en el contenido. Es posible que los mendigos tuvieran su propio argot, un lenguaje privado que les servía para excluir a otros de la misma forma que lo hacía el latín literario de la élite[118]. Hablar en una especie de clave ayudaba a los pobres a protegerse de las autoridades. Sin embargo, la mayoría del pueblo hablaba de una forma que reflejaba las especializaciones de sus trabajos y formas de ocio. Los carpinteros hablaban carpintería y los carniceros, carnicería. Su discurso estaba repleto de proverbios, un depósito común de sabiduría que usaban para poner sus problemas cotidianos en un contexto más amplio[119]. Por otro lado, en los juegos los unían su fascinación compartida por los detalles sobre los caballos y los aurigas o las estadísticas de los gladiadores.

El latín popular era, ante todo, una cuestión de estilo[120]. Las personas hablan en formas que reflejaban sus intereses culturales. Hasta cierto punto, el habla popular tenía un aspecto funcional: era una forma de hablar que no era un fin en sí misma, como la lengua literaria, sino una llena de necesidad y urgencia. Era posiblemente una forma de comunicarse poco estilizada, caracterizada por la franqueza, no por las poses retóricas de Cicerón. La estandarización era poca y, como puede apreciarse con facilidad en la forma en que Petronio parodia la forma de hablar de Trimalción y sus amigos, su discurso estaba lleno de lo que en el latín formal eran errores de género y sintaxis, faltas de declinación, confusiones acerca de los verbos activos y deponentes. Las negaciones dobles eran comunes: «conviene que nadie haga

nada bueno»[121]. Las consonantes difíciles se omitían para facilitar la pronunciación, de modo que *scriptus* se convertía en *scritus*, *santus* reemplazaba a *sanctus*, *isse* se usaba en lugar de *ipse*. Las haches también se omitían con frecuencia: *hortus* se convertía en *ortus*. Las palabras podían abreviarse, *anglus* por *angulas*, o alargarse si eso hacía la pronunciación más fácil, como en el caso de *techina* por *techna*. El latín popular utilizaba comúnmente ciertas palabras para las que el latín literario prefería expresiones diferentes: *testa* por *caput* (cabeza), *caballus* por *equus* (caballo), *bucca* por *os* (boca). Las frases tendían a ser cortas y sencillas, sin períodos u oraciones subordinadas. Un reflejo de la forma espontánea en que se construían las oraciones lo constituye la adición de frases parentéticas, como ocurrencias de último minuto: «Le di la carta a un mercader para que se la entregue, mi señor, el que estaba en Atenas, el que quería a esa joven»[122]. Con todo, el habla popular no era simplemente un estilo práctico y desprovisto de adornos, sino que tenía sus propias formas de decoración lingüística y sus propios efectos. Las palabras compuestas se usaban para producir resultados cómicos. La obra de Plauto está llena de nuevas palabras, con frecuencia por influencia del griego, como *colaphus* (tortazo en la cabeza). El latín popular privilegiaba los diminutivos como forma de estimular las emociones. Esta era una cultura en la que los sentimientos estaban a flor de piel, no sujetos y controlados como entre la élite, y los diminutivos servían tanto para el mimo como para la burla. La exageración era clave para conseguir transmitir el mensaje, de allí que en el latín popular abunden los prefijos y los sufijos para subrayar la idea. Los adverbios dobles eran realmente, realmente, populares, como lo eran también los verbos iterativos: ¿por qué *fugo*, huir, cuando se puede *fugito*, correr como un loco? La forma más fácil de exagerar y añadir color a una frase era

condimentarla con algún juramento soez. Libanio se quejaba de la grosería que era de esperarse de un herrero o un curtidor[123]. Ese mismo sentimiento se mantiene en castellano en la locución «hablar como un carretero». Mucho más énfasis se ponía en la expresión corporal: como dice Quintiliano, al populacho, con sus ropas negras y sucias, le complace el orador que «manotea, da patadas al suelo, se pega en el muslo, el pecho y la frente»[124]. Esta era una forma de hablar física, agresiva, en la que los gestos enérgicos eran claves para hacerse oír. Todas estas tácticas contribuían a dar al lenguaje común intensidad emocional e inmediatez, pero también le proporcionaban un abanico de recursos estilísticos para impresionar y dominar al oyente.

La cultura del pueblo compartía la opinión de que los sentidos podían afectar directamente el mundo a su alrededor. Esto resulta visible en los hechizos mágicos y las maldiciones. La magia operaba confundiendo las sensaciones cotidianas, jugando con las texturas, el color y el olor para subvertir el mundo sensorial normal. Podemos hacernos una idea de su complejidad en la interpretación de los sueños, donde las guirnaldas de lana significan brujería y hechizos porque son «intricadas y coloridas». Un conjuro sencillo para la tos implicaba escribir con tinta negra sobre un pergamino de hiena. Un «hechizo de invisibilidad probado» requería algo más complicado: «Coger un ojo de mono o de un cadáver que haya sufrido una muerte violenta y una peonía», luego «frotarlos con aceite de lirio». Una forma de solicitar pronósticos era usar ruidos rituales para invocar a los espíritus del inframundo: «Envolver el cuerpo de un niño desnudo en lino, de la cabeza a los pies, luego aplaudir con las manos. Después de hacer sonar una campana, poner al niño enfrente del sol y mientras se está

detrás de él pronunciar la fórmula mágica»[125]. La magia actuaba sobre los sentidos para llevar lo extraño a los lugares cotidianos, y lo cotidiano a los lugares extraños. Así, un hechizo para tener una visión directa de Apolo implicaba que el solicitante estuviera «en una habitación a nivel del suelo a oscuras, mientras se te impone una corona de mejorana y llevas puestas sandalias de piel de lobo». La magia cambiaba la forma de los objetos de uso diario desmenuzándolos y mezclándolos e incorporándolos luego en un texto escrito para darles una forma nueva, autorizada. Al especificar de manera detallada y minuciosa las formas en que cada elemento debía usarse en el ritual, la magia ponía al individuo en una relación nueva tanto con lo extravagante como con los objetos que solía encontrar en su vida diaria. Un «hechizo de invisibilidad indispensable» ordena: «Después de tomar grasa o un ojo de un búho nocturno y una bola de estiércol producida por un escarabajo y aceite de olivas verdes y moler todo junto hasta mezclarlo bien, embadurnarse todo el cuerpo con eso y decir a Helios: “Abjuro por tu gran nombre, BORKE PHOIOUR”»[126].

La magia buscaba desorientar la percepción espacial (derecha/izquierda, adelante/atrás, arriba/abajo) y confundir la expectativas sensoriales. Un hechizo para adquirir el control de la propia sombra incluía harina de trigo, moras maduras y una remolacha y pedía al suplicante «caminar en dirección al sol a la sexta hora hasta un lugar desierto y llevando un cesto de fibra de palma, ponerse en la cabeza un cordón rojo, detrás de la oreja derecha la pluma de un halcón y detrás de la izquierda la pluma de un ibis». Asimismo, mezclaba palabras en nuevas fórmulas verbales que se convertían en medios vitales a través de los cuales era posible alcanzar la comunicación con las potencias ultramundanas. Así, para curar el dolor de cabeza, aconseja

escribir ABRASAX sobre un pergamino escarlata, convertirlo en un emplasto y ponérselo en el lado de la cabeza. Mediante la combinación de lo exótico, lo estrambótico y lo mundano de formas inesperadas, la magia creaba una experiencia sensorial sobrecogedora. Un rito de iniciación (para qué no está claro) creaba una confusión sensorial total: «Sobre dos ladrillos puestos de lado, levantar una hoguera con leña de olivo» y cuando salga el sol «cortar la cabeza de un gallo blanco y sin mácula», que ha de haberse traído «bajo el brazo izquierdo». Una vez decapitado el gallo, «sujetarlo sin ayuda. Arrojar la cabeza en el río y beber la sangre, vertiéndola en la mano derecha, y arrojar el resto del cuerpo en el altar encendido; luego saltar al río y sumergirse con la ropa que se lleva puesta, salir del agua caminando hacia atrás y, después, cambiarse de ropa, alejarse sin mirar hacia atrás. Seguidamente, coger bilis de búho y frotarse un poco sobre los ojos con la pluma de un ibis», y entonces «la iniciación habrá terminado»[127].

La cultura del pueblo se regocijaba en los sentidos, regodeándose en placeres tan físicos como la bebida y el sexo. La élite, en cambio, subrayaba mucho más el control de los sentidos estableciendo una distancia entre el individuo y las percepciones sensoriales a través de mediadores como la educación, la capacidad de discernimiento y el gusto. No obstante, sería equivocado sostener que el pueblo no era un consumidor exigente. Ya hemos visto cuán informados podían estar a propósito de su trabajo o sus pasatiempos, como las carreras de caballos. Las pantomimas también reflejan un paladar muy refinado desde un punto de vista sensorial:

> un muchacho bellamente vestido de pastor frigio, con una túnica oriental, cayéndole de los hombros y

> tocado con una mitra de oro, simulaba apacentar el ganado. Apareció entonces un luminoso muchacho, desnudo con solo una clámide de efebo cubriéndole el hombro izquierdo, y que lucía una cabellera rubia digna de admiración, por entre cuyos rizos sobresalían un par de alas doradas de notable factura. El caduceo que llevaba indicaba claramente que era Mercurio. Avanzaba bailando y llevaba en la mano derecha una manzana recamada en oro que se la ofreció al que representaba a Paris, al tiempo que le daba a entender con gestos el mandato de Júpiter, y salió de escena con elegante paso de baile[128].

Sin embargo, probablemente es justo decir que, en su mayoría, los gustos populares se inclinaban hacia lo hedonístico y materialista. Las personas vivían vidas muy físicas, centradas en gran medida en satisfacer sus necesidades materiales, de modo que difícilmente resulta sorprendente que sus gustos estuvieran informados por su condición subordinada. Cuanto artículo decorativo tenían, como las lámparas de aceite pequeñas, que eran baratas y muy populares, tendía a ser de naturaleza práctica. La funcionalidad formaba parte del arte.

No obstante, el crecimiento del Imperio, la riqueza y los centros urbanos como Roma contribuyó de forma decidida a incrementar la variedad de experiencias sensoriales al alcance de, al menos, una parte de la no élite. Asimismo, alteró de manera radical la conducta de la élite. En lugar de la contención y sobriedad tradicionales, hubo ricos que, estando en posición de gastar sumas enormes de dinero, optaron por dedicarse al lujo, parte del cual llegó al pueblo. Eso creaba problemas graves para la élite, pues se consideraba que el lujo estimulaba sensaciones que tenían un

impacto moral directo y degradante. Las acciones que alteraban el orden sensorial apropiado eran muy mal vistas. Por tanto, soñar con ser ungido con aceites era bueno solo para las mujeres, no para los hombres[129]. Cantar en voz alta una melodía era una advertencia de desempleo y pobreza. El lujo representaba un asalto frontal a los sentidos, pues fusiona varias experiencias sensoriales. Los baños eran un lugar que mimaba al pueblo normal y corriente en una forma que los moralistas de la élite encontraban inaceptable. El aumento de la limpieza se conseguía a costa de una disminución de la moral y el vigor viril[130]. Los excesos sensuales a los que los nuevos ricos se entregaban en los baños se personifican en Trimalción: «Trimalción, todo inundado de perfume, se hacía ya secar no con tela ordinaria, sino con toallas de la más dulce lana […] Luego fue envuelto en una ropa escarlata para ser colocado en seguida en una litera»[131]. Incluso sus almohadones están rellenos con lana púrpura y hace azotar a un esclavo por vendarle el brazo con una venda blanca y no con una venda escarlata[132]. En opinión de la élite tradicional, la consecuencia de la nueva riqueza que fluía hacia la capital era que «todo el mundo piensa que es pobre y se siente afligido a menos que los muros de su baño brillen con mármol, pinturas y cristales; o a menos que las piscinas (en las que sumergimos cuerpos sudorosos) estén revestidas de mármol tasio, que otrora era raro incluso en los templos, y el agua salga de grifos de plata». Los ricos enfriaban sus bebidas con nieve y usaban almohadones de plumas[133]. La plata parecía brillar por doquier: incluso los esclavos tenían espejos de plata[134]. Los emperadores mismos eran el ejemplo más extremo de exceso sensual. Según se decía, Nerón solía pescar con una red dorada, tejida con cordones

sedosos de púrpura y escarlata[135]. Todo esto, por supuesto, es una completa exageración, aunque sin duda reflejaba el desarrollo de un nuevo discurso sensorial para expresar las preocupaciones suscitadas por las nuevas realidades sociales. Y ciertamente no se aplicaba a la vida de la no élite, para la que los beneficios del Imperio fueron modestos y se distribuyeron con claridad de forma desigual.

La sociedad romana experimentó un cambio enorme durante la República tardía y el Alto Imperio, algo que se reflejó en un período de confusión sensorial. Los romanos estaban aprendiendo a usar sus sentidos de una forma más amplia, pero las tensiones que esta reorganización sensorial creó se expresaron a través de lo que se percibía como una enfermedad del cuerpo social. A ojos de los escritores moralistas de la élite, el cuerpo del varón romano, cuya legendaria reciedumbre le había permitido forjar un imperio, estaba reblandeciéndose como consecuencia de tanta sensualidad. El orador Quintiliano creía que la música indecente y afeminada que se tocaba en los escenarios había contribuido en gran medida a la destrucción de los restos de la antigua virilidad[136]. Las notas suaves y delicadas de la música corruptora eran capaces de «causar tocamientos inmodestos y cosquilieos lascivos»[137]. El sensacionalismo de los actores populares, con sus atuendos y máscaras espléndidos, encarnaba el mal ejemplo que se estaba dando al pueblo. La depilación se había hecho más común entre los hombres, con lo que sus piernas otrora peludas eran ahora suaves y femeninas. Otros «metrosexuales» usaban bálsamo y canela para perfumarse[138]. Las especias y los perfumes se asociaban con la decadente Grecia y el Oriente persa, lo que contribuía a sus connotaciones morales. «La estética era una ética», como anotó Olson, y la forma en que una persona

olía revelaba tanto su rango como su contextura moral[139].

Tradicionalmente, el adorno había sido visto como una preocupación femenina que no hacía más que subrayar su superficialidad y trivialidad. Ahora, incluso los emperadores se ponían vestidos equivocados en el momento equivocado. Nerón lució en público trajes de colores brillantes reservados para los festines y las Saturnales[140]. Calígula «no se vestía con ropas nacionales ni cívicas ni particulares del sexo masculino o apropiadas para los meros mortales». En lugar de ello, usaba prendas «cubiertas de finos bordados y piedras preciosas resplandecientes» o, en ocasiones, se engalanaba «con sedas y se vestía como una mujer»[141]. De forma similar, Heliogábalo solía ponerse una túnica «hecha completamente de brocado, o una hecha de púrpura, o una persa salpicada de gemas». Usaba piedras preciosas incluso en los zapatos y «quería ponerse una diadema enjoyada con el propósito de realzar su belleza y hacer que su rostro luciera más parecido al de una mujer»[142]. Estas descripciones, tan gráficas y, sin duda, exageradas, de los cambios en el modo de vestir de ciertos emperadores reflejaban los miedos acerca de la inestabilidad de los géneros en el mundo, más suntuoso, de la Roma imperial. Al concentrarse en los individuos en los que el poder mismo había quedado concentrado, los autores de la élite tradujeron las discusiones sobre el cambio social en términos personales, concretos, fácilmente comprensibles por todos. Al desafiar las normas tradicionales del orden sensorial, los emperadores personificaron la ansiedad social general del período.

El abuso de los sentidos se convirtió, por ende, en parte de la retórica con que los miembros de la élite se criticaban unos a otros su comportamiento. En lugar de ser un simple

reflejo de la realidad social en las altas esferas de Roma, tales ataques sirvieron como vehículo para discutir los cambios sociales y el lugar central que el emperador tenía en estos desarrollos. Escritores moralistas esperaban que las historias sobre la mala conducta imperial fueran un ancla para una sociedad que atravesaba un turbulento cambio cultural y fijaran las opiniones sobre lo que se consideraba el comportamiento aceptable de una persona normal en una sociedad civilizada. No obstante, como ha argumentado Corbeill, las acusaciones de amaneramiento quizá reflejaban en realidad posiciones políticas de parte de ciertos miembros de la élite gobernante[143]. A Julio César se le atacó con frecuencia por su afeminación, pero es posible que tales ataques no fueran simplemente recursos retóricos y que, por el contrario, reflejaran el hecho de que se vestía con ropas más populistas como forma de alinearse con modos de comportamiento que se asociaban con la plebe urbana, no con la élite. Lo que no es lo mismo que decir que se vestía como la no élite, sino que se vestía de una forma más sofisticada, visiblemente diferente de la moda tradicional de la élite, un reflejo de las políticas populistas que incluían gastar parte de los frutos del Imperio en entretener y alimentar a la plebe. Es posible proponer que parte de esa élite más populista estaba usando los sentidos para publicitar su posición política. Así Cicerón acusa a Rulo de estar planeando convertirse en tribuno del pueblo, de «adoptar otra expresión, otra voz, otro paso y vestir ropas más gastadas»[144]. César rechazó las quejas de la élite sobre el abuso sensorial limitándose a declarar que «mis soldados pueden luchar bien incluso habiéndose echado perfume»[145].

Cuando el sucesor de César, Octaviano (más tarde Augusto) se convirtió en el único gobernante, se enfrentó

con el problema de cómo reintegrar una sociedad fracturada por décadas de guerra civil y tensiones culturales emanadas de la transformación social engendrada por el Imperio. Mi hipótesis es que él y otros emperadores romanos posteriores recurrieron a los sentidos para ayudar a lograr esa reconciliación, haciendo uso de sus capacidades afectivas y morales. El espacio público se convirtió en un lugar para proporcionar lujo al pueblo de un modo que resultara edificante desde el punto de vista moral: en términos amplios, la teoría sería que si el pueblo *sentía* mejor, *estaría* mejor. Todas las artes se conjugaron para intoxicar los sentidos, pero el foco no eran solo los sentidos del tacto y el olfato con los que era normal relacionar a la no élite. Los emperadores buscaron educar visualmente a la gente, de manera que estuviera en condiciones de experimentar placer de una forma más distanciada y controlada. La élite, como hemos visto, siempre había criticado el carácter negativo de la cultura del pueblo por el mal efecto que tenía sobre la alta cultura, sobre el pueblo mismo y sobre la sociedad en su conjunto. Ofrecer al pueblo lujo patrocinado por el Estado constituía un intento de atraerlo a una forma de placer nueva, más disciplinada, que transformaría su misma cultura. Los juegos fueron un acto de urgencia política, porque el orden político parecía estarse resquebrajando. Asimismo, fueron una forma de elevar moralmente la cultura del pueblo urbana sin socavar el estatus o el poder de la élite. Sin embargo, para que los espectáculos resultaran atractivos para el pueblo, estos tenían que tener en cuentas sus gustos. Por ende, los juegos fueron una aleación cultural que fundió los valores de la élite y el pueblo en una nueva forma de entretenimiento político. Fue un acto de incorporación que transformó por igual al receptor y al anfitrión.

Augusto comprendió que esta nueva forma de poder requería una revaluación de la relación entre su gobierno y el espacio urbano. Ciertas áreas adquirieron una mayor carga de simbolismo moral, como la zona alrededor del Ara Pacis (altar de la paz), que recreaba visualmente la armonía que Augusto acababa de traer al mundo romano. El espacio público se convirtió en una geografía moral. Pero ligada a ella había una geografía sensual que empleaba estímulos sensoriales para reforzar el mensaje moral. El programa de construcciones de Augusto en el Campo de Marte incluía jardines, el Ara Pacis mismo, su mausoleo, el enorme reloj de sol y una plaza espaciosa. Con el paso del tiempo, las zonas públicas de Roma crecieron hasta constituir cerca del 25 por 100 del espacio urbano[146]. Pero estos espacios no eran simplemente arquitectónicos. En la columnata de Livia había una parra gigante a cuya sombra se refrescaban las multitudes[147]. Había exposiciones de animales y curiosidades para satisfacer el interés popular tanto por las maravillas de mundo como por lo grotesco. Cuatro elefantes de obsidiana pulida se alzaban en el Aedes Concordiae Augustae (el templo de la Concordia). Los elefantes, pacíficos, modestos, monógamos, longevos, obedientes con sus padres y amorosos con sus crías, llegaron a representar todo lo bueno del régimen de Augusto[148]. Los relieves del friso grabado alrededor del muro del Ara Pacis reflejan el florecimiento del Estado bajo Augusto, cuando todos los romanos vivían en armonía, de la misma forma que los animales representados en el friso. El Campo de Marte, con sus calles largas y rectas y sus hileras de columnas clásicas, contrastaba con el desorden y la confusión de los estrechos callejones de las áreas populares de la ciudad. Los pavimentos de piedra separaban al caminante de la suciedad que había bajo sus pies. En las termas de Agripa, el espacio

interno resplandecía con ventanas de vidrio, mármoles y mosaicos polícromos, que combinados con el vapor, el calor y los masajes generaban una sobrecarga sensorial completa. Los templos brillaban con los variados colores de los murales. Los edificios estaban enmarcados por jardines y parques, la mayoría de los cuales estaban abiertos al público, mientras que las avenidas de laureles y plátanos proporcionaban la sombra que era sinónimo del ocio de la élite. Las flores y los arbustos hacían que el aire tuviera un olor agradable[149], y abundaban las fuentes, las caídas de agua y los estanques, todo lo cual refrescaba el aire y creaba una atmósfera limpia y serena[150]. Estas áreas estaban repletas de estatuas clásicas de mármol y bronce, que representaban héroes y escenas mitológicas. Cuando se considera en su conjunto todo este esfuerzo decorativo, es posible que parezca un popurrí. Pero a ojos de los romanos creaba un todo temático. Era arte total, diseñado para elevar moralmente a quien lo experimentaba.

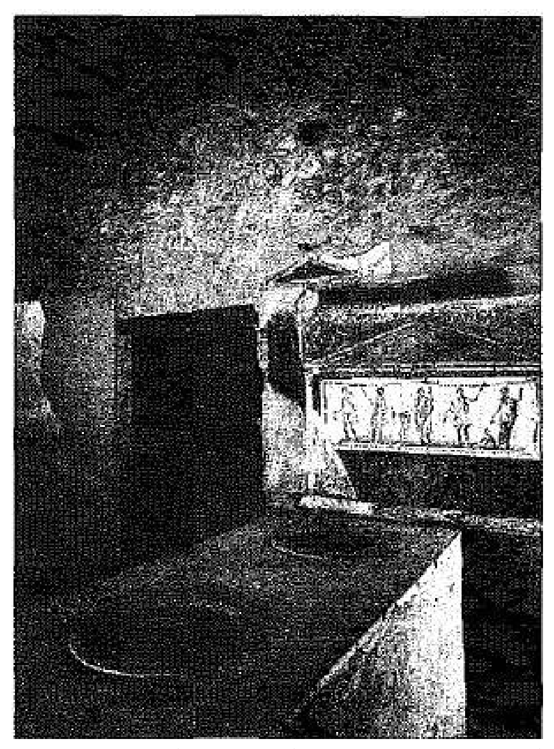
Resulta fácil concentrarse en monumentos individuales aislados, pero estos edificios formaban parte de un efecto global. El programa de construcción de Augusto estaba diseñado, sostiene Purcell, para crear «una sensación de decencia y orden y buen gobierno, de responsabilidad, pulcritud y justicia»[151]. O, como dice Wallace-Hadrill, «la reorganización de Roma ideada por Augusto creó una ciudad que se definía y conocía de una forma básicamente diferente»[152]. El propósito de los varios efectos sensoriales era distinguir entre áreas sociales diferentes y hacerlas moralmente adecuadas para su uso. El plan urbano de Augusto debe mucho a la creación de vistas, espacio, geometría, luz y homogeneidad. Una jerarquía de color y materiales de construcción señalaban las áreas de prestigio.

La piedra y el mármol eran particularmente útiles como indicadores de una importancia espacial superior. En las tabernas de la no élite las barras con frecuencia tenían superficies hechas con fragmentos de mármol o chapa de mármol para dar la impresión de estatus, y podían también ser el centro del plan decorativo[153]. La piedra se había vinculado siempre a la riqueza y el amplio uso que hizo Augusto de la mampostería para crear efectos monumentales daba una clara impresión de poder, además de representar la estabilidad, solidez y resistencia que diferenciaron su régimen del caos que lo precedió. Su misma lisura simbolizaba la concordia política que Augusto había establecido. En un determinado momento del Imperio, un mapa en mármol de Roma, la *Forma Urbis Romae,* se puso simbólicamente en la pared del templo de la Paz[154]. La piedra se asociaba también con los templos griegos, de modo que contribuía a fomentar el sentimiento de una relación nueva, más sofisticada y permanente, con los dioses. El uso de columnas griegas destacaba ciertos espacios como sagrados y prestigiosos. El Imperio mismo dio acceso a nuevas canteras: piedras como el pórfido egipcio, de color púrpura, el granito, el alabastro color miel, y el mármol blanco como la nieve fenicio pasaron a estar disponibles. El abanico de tonos del mármol se incrementó, desde el mármol frigio veteado de violeta hasta piedra de tono amarillo rojizo y venas verdes. Todo ello constituía un recordatorio sensorial del Imperio y sus beneficios. Pero el uso de la piedra tenía una importancia todavía mayor. Durante siglos, la piedra había destacado por su capacidad para afectar los sentidos de forma directa y, por ende, cambiar a aquellos expuestos a su poder. «Sobre las piedras», un poema atribuido a Orfeo, describía sus propiedades especiales y señalaba que «hay un gran poder en las hierbas,

pero uno todavía más grande en las piedras»[155]. El coral, por ejemplo, «opera incluso en los sueños y expulsa las apariciones gracias a su poder repelente». Si la piedra estaba grabada con imágenes divinas, el coral podía alterar los estados de ánimo y los sentimientos: «es una poderosa filacteria contra la ira del amo una vez la imagen de la figura de Hécate o de la Gorgona se graban en ella. Cualquiera que la lleve nunca sucumbirá a los hechizos, el trueno o el rayo, ni recibirá heridas de demonios malignos»[156]. Al usar mampuestos en escenarios específicos, con frecuencia grabados con imágenes selectas, el programa de construcción imperial buscaba un impacto moral similar en sus espectadores.

Se erigieron estatuas de piedra casi en cualquier parte. La mano derecha de Augusto, Agripa, completó las fuentes y demás sistemas de agua con trescientas estatuas de bronce y mármol, así como cuatrocientas columnas de mármol[157]. Para el siglo IV había más de cuatro mil estatuas de los emperadores en Roma, sin contar aquellas grabadas en la piedra. Las esculturas eran lisas, coloridas (en el sentido de que a menudo se las pintaba), duras y permanentes, y rebosaban autoridad. Montada en un pedestal, una estatua clásica contrastaba radicalmente con el cuerpo bajo, tosco y penetrable de lo grotesco popular. Una estatua personificaba cualidades morales, establecía un registro permanente de atributos favorables, de la misma forma que las inscripciones en piedra buscaban crear un registro inalterable del pasado. Cuando las estatuas imperiales se erigían, había una celebración ritual para acompañar el acto, así, en el año 403 d. C., se erigió en Constantinopla una estatua a Eudoxia, la esposa del emperador Arcadio, con una ceremonia en la que hubo «ruido y espectáculos públicos de bailarines y mimos,

como es costumbre en las dedicaciones de las imágenes imperiales»[158]. Una estatua no era una cosa inerte; estaba hecha de una materia especial que podía exudar una fuerza moral y formaba parte integral del ritual de la ciudad.



14. Una elegante casa de comidas en Pompeya decorada con mármol y murales.

Con todo, la piedra también significaba lujo, en particular cuando era mármol. Eso resultaba moralmente problemático para los tradicionalistas de la élite. Plinio lamentaba el lujo de las estatuas y el paso de los templos de terracota a los de mármol griego[159]. Séneca se quejaba de que «se considera uno pobre y despreciable si las paredes no resplandecen con grandes y valiosos espejos redondos, si a los mármoles de Alejandría no los abrillantan las incrustaciones numídicas, ni los cubre por todas partes el barnizado laborioso y matizado imitando la pintura»[160].

Pero la cuestión aquí era el propósito moral. El lujo privado, que no ayuda a nadie y sirve solo para degradar al individuo, se condenaba con severidad. El programa de Augusto, en cambio, creaba un mundo sensorial que actuaba sobre el espectador para producir un beneficio social. La afirmación de Augusto según la cual había encontrado una Roma de ladrillo y había dejado una Roma de mármol era mucho más que un alarde arquitectónico[161]. Representaba la creación de una forma de gobierno más difusa y penetrante, una que utilizaba experiencias sensoriales intensificadas para fines políticos.

La arquitectura podía ser vista por muchos, pero probablemente pocos comprendían los innumerables matices y detalles que cada monumento contenía. Para el espectador de la no élite, lo más importante era el impacto sensorial global de los materiales y el color, su lugar en el amplio contexto espacial y su utilización continua en la vida ritual de la ciudad. El programa de construcción imperial no era solo una cuestión de imágenes, pese a la importancia indudable de estas. Quiero ahora examinar los juegos en la arena y el circo para mostrar cómo los emperadores crearon una experiencia sensorial global cuidadosamente orquestada, concebida para tener un efecto de elevación moral en el espectador.

Vespasiano construyó el Coliseo con bloques de travertino, procedentes de las canteras de Albulae, cerca de Tibur, la moderna Tívoli, pero en un acto significativo desde un punto de vista político decidió también reutilizar el mármol de la «casa dorada» de Nerón, que antes se alzaba en el lugar. Los vestíbulos se adornaron con estatuas, estuco y yeso de colores brillantes. La multitud se sentaba según su estatus. Esto creó una jerarquía de vestidos y colores, desde

las puras togas blancas de los ciudadanos a las túnicas oscuras de los pobres en los asientos más altos. Los juegos estaban precedidos por una ceremonia religiosa que encabezaba el magistrado presidente ataviado con el atuendo que usaban los generales en los triunfos, una toga púrpura guarnecida de oro y una túnica bordada con palmas, al tiempo que sostenía un cetro de marfil rematado en un águila y una corona de hojas de roble hecha de oro descansaba sobre su cabeza. La procesión iba acompañada por músicos, estatuas de los dioses e imágenes del emperador y su familia. Cualquier infracción de la etiqueta era una excusa para repetir las carreras de todo el día, una artimaña a la que Claudio había intentado antes poner fin. La multitud se levantaba y vitoreaba. Las trompetas sonaban para que empezaran las competiciones[162]. Los sentidos guiaban el flujo social del espectáculo: gracias a los desencadenantes sensoriales implantados en los actos, la multitud sabía cuándo hacer qué, qué iba a suceder y cómo sentirse. Los sentidos contribuían a estructurar el encuentro social y al hacerlo resultaban integrales para la reproducción de las relaciones sociales. No eran un simple reflejo accidental de la práctica social.

El olfato, como hemos visto, era una manera importante de conocer el estatus y la valía personal entre los romanos. Asimismo, era una forma de comunicarse con los dioses y experimentarlos. Los juegos empezaban con un sacrificio. Los sacrificios se caracterizaban por el olor que creaban la combustión del incienso, las flores, el asado de la carne sacrificial y el humo de la hoguera[163]. En el culto imperial, por tanto, era apropiado que los devotos quemaran incienso porque ello establecía los olores religiosos adecuados. Era conveniente que cuando los romanos se reunían en torno al emperador, sus representantes y sus imágenes sintieran su

divinidad, no de alguna forma vaga, sino a través de un encuentro sobrecogedor y apabullante. Cuando el emperador Caracalla entró en Alejandría en el año 215 d. C., la ciudad le preparó un desfile triunfal: «instrumentos musicales de todo tipo se instalaron por todas partes […] nubes de perfume e incienso proporcionaban un olor agradable en las calles, y se honró al emperador con procesiones de antorchas y lluvias de flores»[164]. Los emperadores adoptaron los olores que se asociaban con los sacrificios para realzar su aura de autoridad y divinidad y, por ende, ganarse el respeto, la admiración y un asombro no exento de pavor.

La luz se manipulaba para contribuir al impacto. Los *efectos* especiales formaban parte del espectáculo[165], que podía requerir sistemas de iluminación *ad hoc*.[166] Como parte de los preliminares de las Saturnales, Domiciano hizo descender un círculo de antorchas sobre el anfiteatro al anochecer para convertir la noche en día[167]. Calígula ofrecía funciones nocturnas y encendía toda la ciudad, lo que a ojos de los moralistas solo servía para subrayar su inmoralidad. Las fiestas quinquenales de Nerón duraban toda la noche y las objeciones sobre la inmoralidad que podía derivarse de ello se toparon con la respuesta de que la luz sería demasiado brillante para permitir cualquier indiscreción[168]. Y las carreras de carros nocturnas de Nerón se iluminaban prendiendo fuego a los cadáveres de los cristianos cubiertos de brea. En el año 32 d. C., Sejano ordenó que los espectadores que habían asistido a la Floralia fueran escoltados a casa por cinco mil esclavos provistos de antorchas[169]. Otros efectos visuales incluyen el toldo púrpura tachonado de estrellas que Nerón instaló en el anfiteatro[170]. Es posible apreciar la importancia que los

romanos daban a la luz en las disputas que podía causar el acceso a ella: «Muchos pelean por ventanas y aberturas para la luz, y se llevan unos a otros a los tribunales»[171]. Las propias descripciones que los romanos hacían de sus edificios tendían a concentrarse en su luminosidad, brillantez y esplendor, más que en las características puramente arquitectónicas. Uno de los principales propósitos de los mosaicos era crear un brillo resplandeciente que otorgara textura visual al área en la que se encontraban. En los juegos, se proporcionaban toldos para ayudar a controlar la distribución de la luz dentro del anfiteatro. El hecho de que anuncios de los espectáculos a menudo subrayaran que habría toldos disponibles atestigua su popularidad[172]. Los beneficios eran en parte prácticos, en el sentido de que protegían a los espectadores del calor abrasador de la luz solar, pero también simbólicos, en el sentido de que la sombra que creaban se asociaba a una vida de ocio. Dentro del plan sensorial del anfiteatro, los toldos servían para destacar el escenario, de modo que toda la acción tuviera lugar en el intenso calor de la arena. Los mejores combates eran aquellos en los que los luchadores no huían hacia las esquinas sino aquellos «con un montón de cadáveres en el centro, para que todo el anfiteatro lo vea»[173]. La arena misma, la *harena,* ayudaba a determinar el centro visual a través de su movilidad centelleante.

El Imperio trajo una explosión de color al mundo romano. El siglo I fue testigo de una expansión decisiva en la cantidad de términos para designar los colores, con más de setenta palabras en uso, incluidos dieciséis rojos, ocho azules y diez verdes[174]. Plinio se queja de que para el siglo I se pensaba que la pintura carecía de valor si no se ejecutaba usando una multitud de pigmentos costosos y exóticos[175].

En uno de los juegos de Julio César, los gladiadores aparecieron ataviados con armaduras de plata, y en uno de los de Nerón, de ámbar[176]. El color estaba presente incluso en los ritos funerarios: las piras funerarias de los emperadores se cubrían con tapices tejidos en oro y pinturas[177]. El color, el tamaño, y las voces de los animales exóticos que se llevaban a la arena anulaban las reglas sensoriales normales de la vista, el movimiento y el sonido. Los leones tenían las melenas guarnecidas de oro, las ovejas lana coloreada de púrpura y escarlata, y en los juegos de Gordiano I trescientos avestruces bermellones se pavonearon en la pista[178]. Se creaban contrastes coordinados de forma cuidadosa: un toro contra un elefante era un emparejamiento común. La inversión y la variedad eran motivos populares. Los delincuentes convictos entraban vestidos con túnicas doradas, capas púrpura y coronas de oro que luego se consumían espontáneamente. A los cristianos de santa Perpetua se les hizo ponerse ropas paganas de colores brillantes que constituían una burla a la atroz situación en la que se encontraban[179]. El escenario se transformaba para convertir la arena en un bosque de árboles, o una nave que se hacía pedazos para liberar animales que de inmediato empezaban a pelear unos contra otros, o el suelo se abría y aparecía un bosque y fuentes aromáticas de las que surgían monstruos[180]. Al pueblo le gustaban los brochazos de colores brillantes y los espectáculos exageraban los placeres visuales para satisfacer ese gusto. Magnificaban la apariencia superficial para estimular los sentidos, algo que la élite tradicional consideraba frívolo y sensacionalista.

Los juegos retumbaban con ruido orquestado. El acompañamiento musical lo proporcionaban cuernos y

trompetas o, en los juegos de Carino, un centenar de flautas[181]. Los gritos de las víctimas resonaban, lo que, como anota Cicerón, no ofrecía un adiestramiento auditivo efectivo para soportar con entereza «el dolor y la muerte»[182]. En los juegos de Probo, cuando se mataron cien leones, los rugidos eran como truenos[183]. Los cobardes eran incitados con hierros ardientes y látigos, y «por todas partes había ruido producido por el equipo de la muerte; allí se afilaba una espada, allá alguien calentaba unas planchas metálicas, aquí se hacían varas, más allá látigos [...] Las trompetas atronaban con su sonidos funerarios [...] por todas partes había heridas, gemidos, sangre; solo podía verse peligro»[184]. En el circo, los hombres animaban a los caballos gritando o agitando telas, antorchas, flautas o listones[185]. Cuando el emperador entraba, se le recibía con una aclamación sonora y formal. Tal aclamación constituía un registro audible del apoyo popular al régimen y, en consecuencia, los emperadores concedían muchísima importancia a la ovación del pueblo. Su aclamación les otorgaba legitimidad popular. Es por esta razón por la que los cánticos eran omnipresentes en numerosos aspectos de la vida pública del Imperio[186]. Dentro de este marco de ruido orquestado, la multitud podía seguir siendo espontánea y bulliciosa. Según la acción que tenía lugar en la arena, los gritos iban alzándose *in crescendo*. La autoridad carnavalesca de los juegos permitía a la multitud cuestionar a los emperadores con inmunidad, y en ocasiones podían surgir cánticos para protestar contra la guerra o la escasez de alimento o contra un funcionario impopular[187].

La multitud disfrutaba participando con intensidad tanto verbal como físicamente, agitando los brazos, gritando, aplaudiendo. Cada experiencia sensorial se

exageraba: los combates o los carros se miraban fijamente; en los momentos de excitación se saltaba; se gritaba para apoyar y se juraba a voz en cuello y con furia antes las trampas. El atronador aplauso de los ganadores tenía eco por toda la ciudad y podía oírse bastante más allá de las murallas de Roma[188]. Semejante actividad física hacía que el aire se enrareciera con facilidad. Se rociaba agua para reducir el polvo que levantaban las competiciones y refrescar el aire. Y se esparcía perfume sobre la multitud para aliviar la atmósfera. Para cubrir las huellas del combate previo se echaba arena sobre las salpicaduras de sangre y crear un escenario limpio para el siguiente enfrentamiento. Con objeto de hacer la experiencia más cómoda, había vendedores de cojines entre el público[189]. La comodidad de la multitud contrastaba con el trato brutal de quienes estaban en la arena. Los castigos públicos implicaban experiencias táctiles extremas: heridas, latigazos, ser despedazado por los dientes de las fieras salvajes. Los hombres que voluntariamente se convertían en gladiadores tenían que aceptar que se los podía quemar, golpear y cortar con hierro, un símbolo de su transición de un ámbito de libertad a uno de restricción[190].

El tacto formaba parte de la naturaleza física de la experiencia. En los juegos, los ciudadanos tenían que vestir una toga pesada, aunque esto quizá no fuera considerado una inconveniencia. Numerosos bustos y estatuas funerarios de libertos, personas que habían alcanzando bastante éxito después de sus días de esclavitud como para permitirse semejantes lujos, nos los muestran luciendo con orgullo sus togas. Aunque la ciudadanía acaso era más importante para estos ex esclavos que para quienes habían sido libres desde la cuna, es probable que esos monumentos sean una expresión

más intensa de lo que era un sentimiento generalizado. La toga, como muchos objetos simbólicos, era en extremo poco práctica: una prenda cara, difícil de doblar de forma correcta, difícil de mantener impecable. Pero cuando se la usaba del modo apropiado, los pliegues de la tela creaban un área extensa de espacio personal, un símbolo de la libertad de la que gozaba el individuo. El pliegue interno, el *sinus,* se convirtió en una extensión del yo y una metáfora del corazón y afecto del individuo. La toga era blanca, pero los costos de limpiarla sumados a la edad de la prenda creaban una jerarquía de blancura, un tono grisáceo o desgastado evidenciaba el estatus inferior de su dueño. El hecho de que en una ocasión Cómodo exigiera a los espectadores ponerse la toga oscura que normalmente llevaban los dolientes en los funerales fue un indicio de su locura[191]. La incomodidad podía ser un parte aceptable de la experiencia en la medida en que iba asociada a sentimientos de autoestima. A pesar de que la toga era un atuendo de lana caluroso y pesado, los romanos vieron con extrañeza que Domiciano permitiera que la gente acudiera a los juegos descalza y que lo senadores utilizaran sombreros para protegerse del sol en lugar de llevar la cabeza descubierta[192].

La tela servía tanto para moldear el orden de los acontecimientos como para expresar las emociones de la multitud. El pliegue de la toga se ondeaba para indicar que debía darse clemencia a un gladiador caído o que un espectador pensaba que una carrera de carros debía empezar de nuevo: «¡Quintes, agitad vuestras togas en señal por doquier! ¡Mirad, los hacen volver!»[193]. Se daba inicio a las carreras dejando caer un pañuelo blanco, la *mappa,* supuestamente porque en una ocasión Nerón había hecho esperar al público hasta que hubo terminado de comer, algo

que señaló arrojando su servilleta desde el palco imperial. En el año 88 d. C., los sirvientes imperiales ataviados con trajes suntuosos atendieron a la audiencia vestida con togas para indicar, a través del vestido, que eran dignos de tal honor[194]. Los textiles se usaban para comunicar las noticias imperiales: en el triunfo de Vespasiano y Tito para conmemorar la victoria sobre los judíos, se utilizaron andamios de tres o cuatro plantas de alto para sostener tapices embellecidos con oro y adornos de marfil en los que se representaba el desarrollo completo de la guerra, una especie de tapiz de Bayeux de la Antigüedad:

> Se veía destruir un país rico, a huestes enteras del enemigo huir, caer o rendirse, murallas inmensas derrumbarse bajo los golpes de los arietes; se atacaban fortalezas poderosas y se escalaban los muros que rodeaban ciudades populosas, el ejército entraba y la matanza se propagaba, los indefensos rogaban clemencia, los templos se profanaban, las casas se derribaban encima de las cabezas de sus ocupantes; y después de muchas tristezas, las corrientes de agua no hallaban su curso en los campos ni aplacaban la sed, sino que corrían por entre las calles abrasadas.

La decoración no era simplemente una cuestión de galas y adornos; era algo que podía usarse de forma activa para informar a la población sobre acontecimientos recientes y, literalmente, imprimir un sesgo a las noticias para darles una forma favorable al Imperio[195]. No debemos dar por sentado que el pueblo veía con escepticismo tales escenas. Es posible que muchos leyeran literalmente esas imágenes y creyeran en la veracidad de las representaciones artísticas. Cuando un tribuno quiso convencer a su audiencia de que Lúculo se permitía lujos excesivos les mostró pinturas de su villa en

Túsculo. De forma similar, los náufragos que mendigaban dinero podían portar pinturas de sí mismos nadando a tierra desde la nave siniestrada[196]. Por otro lado, tampoco debemos dar por hecho que la gente creía de forma automática en las imágenes: hemos visto repetidos ejemplos del escepticismo popular aplicado a aquellas situaciones en que estar precavidos convenía a sus intereses.

Los espectáculos definieron un espacio en el que la gente podía organizarse en un ritual disciplinado, en el que afirmaba públicamente su lealtad y obediencia al régimen gobernante. Las ideas imperiales importantes se anclaban en formas concretas que apelaban a los sentidos para lograr su efecto. Los juegos combinaban un deseo de estabilidad política después de los estragos de la República tardía, con una imagen del emperador que subrayaba su poder. Mostraban cómo los emperadores querían que se los viera: magnánimos, con control, pero también populares. La repetición constante de estas imágenes en los juegos, cuyo número se incrementó de forma constante durante el Imperio, cimentó toda la política en los términos de esta iconografía imperial. La repetición creaba hábito y ayudó a reducir la necesidad de represiones severas. Los símbolos hacían hincapié en el poder imperial, pero al educar al pueblo en las nuevas realidades políticas hacía menos probable que fuera necesario usar ese poder. Los romanos aprendieron la etiqueta de la conducta apropiada en público siendo espectadores: había que manifestar el apoyo con entusiasmo y energía, pero al mismo tiempo ser obediente y mantenerse bajo control. La metáfora del emperador como padre ayudó a definir la forma que tal obediencia debía adoptar, y también justificó la amenaza, y el uso, de castigos correctivos. Mediante el uso de una imaginería tan abarcadora, Augusto también amplió el alcance del gobierno

imperial al incluir a toda la sociedad.

Los emperadores crearon una nueva educación sensorial que contribuyera a la consecución de estas metas. El disfrute de los lujos del Imperio se puso a disposición de todos de una forma que resultaba atractiva de la manera directa, sensacional, que era del gusto del pueblo. El placer podía expresarse de forma abiertamente emocional, pero solo dentro de los límites de un entorno ordenado y regulado. Esta fusión de lo sensual y lo moral venció algunas de las objeciones tradicionales contra el acceso de la no élite al ocio y el lujo. Los juegos no corrompían al pueblo porque manipulaban los valores sensoriales para mantener la jerarquía y crear consenso social. Esta fusión también se reflejaba en las descripciones literarias de los juegos elaboradas por la élite, muchos de cuyos ejemplos más extremos (y no necesariamente ciertos por completo) he usado en este capítulo. De la misma forma que los juegos ofrecían una visualización de esa nueva amalgama que era el lujo moral, las descripciones escritas en historias como las *Vidas* de Suetonio y las *Scriptores Historiae Augustae* ofrecían un testimonio textual florido y rimbombante. Estos textos representaban una explosión de sensualidad literaria paralela al amplio cambio cultural que tenía lugar en esa dirección. Se concentraban en los casos extremos de largueza imperial como un modo de subrayar su preocupación de que este nuevo lujo estuviera degenerando en excesos inmorales. Esta era la inquietud tradicional de la élite. Sin embargo, lo que en realidad muestran esos relatos exagerados es que el lujo se había convertido en una parte aceptable de la política convencional. Pese a los recelos que todavía pudiera abrigar la élite literaria, lo normal era ahora que el lujo sensual sirviera de telón de fondo para el encuentro del emperador y su pueblo.

La cultura del pueblo experimentaba el mundo directamente a través de sus sentidos. La cultura de la élite, en cambio, se distanciaba mediante la educación y el conocimiento. A diferencia del carnaval, los juegos separaban al espectador del espectáculo. El trato infligido a las víctimas en los juegos animaba a la multitud a distanciarse de quienes se apartaban de la norma y sentir una intensa solidaridad comunal. El edificio mismo dominaba el horizonte, con lo que se erigió en el foco de la armonía social. Ahora bien, es evidente que solidaridad comunal no es lo mismo que igualdad. Formar parte de la multitud era haber sido aceptado en un club jerarquizado. A pesar de que el Coliseo se construyó en el lugar en que antes se alzaba la impopular «casa dorada» de Nerón, con lo que de hecho se convirtió su palacio en el palacio del pueblo, la distribución de los asientos reflejaba la jerarquía social. Esta distribución reemplazó las riñas y melés anteriores, cuando la gente tenía que pelearse para conseguir un buen lugar desde el cual ver los combates de los gladiadores, si bien los asientos siguieron estando lo bastante cerca como para que las rodillas de quienes estaban sentados detrás se clavaran en las espaldas de quienes estaban sentados delante, como ocurría en el circo[197]. Al convertir el palco imperial en un foco de atención, los emperadores establecieron una distancia entre ellos mismos y el pueblo. En lugar de ser otro componente de la multitud, se convirtieron en algo que ir a ver, una parte del espectáculo. Los juegos definían de forma cuidadosa el contexto sensorial en el que su encuentro con el pueblo tenía lugar, de modo que sus «clientes» se sintieran sobrecogidos y se mantuviera una distancia apropiada basada estrictamente en el rango. Las columnas majestuosas y los mármoles resplandecientes, los lacayos con librea, motivos decorativos como las águilas, las joyas y los cobertores púrpuras, todo

ello deslumbraba con su esplendor. Al convertirse a sí mismos en centros de atención, los emperadores de hecho convirtieron sus propios cuerpos en objetos, el blanco de una forma distanciada de contemplación. Y al establecer jerarquías de espacio, crearon un «escala de privilegio», para adoptar la expresión de Wallace-Hadrill[198]. Ir a ver al emperador a los juegos era como ir a ver a un patrón: aguardar, esperar regalos, sentirse sobrecogido por la experiencia sensorial, mantener a raya. Esta realidad compartida unificaba a la multitud.

Los juegos constituían una dramatización visual de la jerarquía de la sociedad y los valores morales sobre los que descansaba la moral de la élite. Las competencias en el circo y la arena también ofrecían un cuadro vivo de las virtudes que a los subordinados les convendría copiar. Siempre resulta tentador interpretar el ofrecimiento de estos espectáculos como una pura cuestión de control estatal: permitir que el pueblo se desfogara y distraerlo de los problemas reales que enfrentaba en la vida diaria. Pero el cuidado de su organización y diseño demuestra que semejante lectura es demasiado simple. Los juegos tuvieron que construirse con destreza para generar consenso. Tenían que dar al pueblo lo que este quería para lograr que accediera a participar. Desde el punto de vista de la élite, quizás fuera preferible tener cierto control y fomentar aquellos aspectos de la cultura del pueblo que consideraba mejores (el honor y la resistencia, las virtudes tradicionales del soldado romano) que arriesgarse a perder el control por completo. Es importante reconocer que la autoridad de la élite fue siempre una cuestión de mutuo acuerdo, cooptación e intimidación en igual medida que de fuerza. El poder imperial tenía un límite y se necesitaba carisma, persuasión y costumbre para conseguir que el pueblo participara en el sistema.

Si los emperadores usaron un nuevo lenguaje sensorial para comunicarse con el pueblo en los juegos, la no élite lo adoptó para replicar. Usaba los sentidos para manipular a quienes ocupaban posiciones de autoridad, de la misma forma que los usaba para manejar a los poderosos en su vida cotidiana. Las aclamaciones fueron un dispositivo ideológico para negar la existencia de cualquier tensión entre el emperador y sus súbditos. Eran en gran medida lo que los emperadores querían que su pueblo les diera, a saber, una respuesta positiva, que se levantara, agitara sus togas y los ovacionara, proporcionándoles una medida del desempeño imperial. La élite aguardaba con ansiedad qué clase de recepción recibía y después alardeaba al respecto[199]. El mosaico de Magerius, encontrado en el norte de África, muestra que estar en condiciones de dar a la multitud lo que esta quería y recibir su aclamación era la cumbre de la vida pública, al punto de que quien ofrecía los juegos se jactaba: «esto es riqueza, esto es poder»[200]. Sin embargo, el pueblo conservaba una voz crítica importante, pues podía negarse a ofrecer la afirmación ritual usual. Las acciones colectivas tenían un potente impacto en quien daba los juegos: los cantos y los aplausos, las quejas voceadas y los chistes burlones, los chismes y los rumores, la violencia y los disturbios. Por supuesto, esta era una carta de la que no debía abusarse, pero cuando el pueblo la jugaba por lo general funcionaba[201].

El pueblo seguía adelante con el ritual la mayor parte del tiempo porque le convenía hacerlo. La adulación y el halago eran la moneda del despotismo. Dion asegura que las masas eran aduladoras por naturaleza y siempre estaban halagando[202]. En realidad, esta era la forma más segura de hablar a los poderosos, a saber, recreando verbalmente las

relaciones de poder. Esa conducta deferente se convirtió en norma general en las relaciones con el emperador. El advenimiento de la autocracia bajo los emperadores cambió el tono del discurso, y el del adulador pasó a ser literalmente perfumado y afeminado[203]. En su empalagoso «Panegírico del emperador Trajano», Plinio describe que cuando se sabía que el emperador aparecería en público la gente se congregaba para aclamarle con la esperanza de que este los recompensara con su generosidad. El populacho incluso enseñaba a sus hijos las fórmulas que debían cantar[204]. Para Plinio esto no es más que un acto de adulación, pero igualmente es posible interpretarlo como un acto de halago mediante el cual el pueblo buscaba masajear el ego imperial con el objetivo de obtener beneficios materiales a cambio. La élite era consciente de que la aclamación podía emplearse como una táctica política. Germánico reprendió a los alejandrinos por la tumultuosa bienvenida que le ofrecieron y amenazó con reducir sus apariciones públicas si no se controlaban[205]. Si el pueblo era tan veleidoso como la élite solía pintarlo, era porque había aprendido cómo seguir la corriente[206]. A medida que el Imperio se hizo más sofisticado la respuesta del pueblo se adaptó a la realidad cambiante de sus tratos con el poder.

La República tardía había dado al pueblo amplia experiencia de la ineptitud política de la élite. Por tanto, los primeros emperadores tenían que plantear con fuerza sus pretensiones de legitimidad y competencia. Ese fue el mensaje que los juegos ofrecieron al pueblo, pero no debemos dar por hecho que este lo recibió sin más. La multitud estaba conformada por consumidores sofisticados y creativos, capaces de producir su propio abanico de significados. Aunque el texto estuviera fijado en piedra, el

sentido del mensaje no lo estaba. La audiencia estaba en condiciones de interpretar de forma activa los acontecimientos de los juegos y proponer sentidos contrarios al mensaje previsto. Había muchas formas de ver los juegos. Algunos ignoraban por completo cualquier mensaje y utilizaban los juegos como una oportunidad para ver mujeres. Otros se convirtieron en consumidores excesivos. Estos fanáticos crearon una comunidad informada y discriminadora que se complacía en lo que Fiske denomina una «actividad de producción», haciendo textos propios que se sobreponían a los originales[207]. En su interminable conversación sobre las carreras, estos fanáticos reescribían lo que podía ser, lo que debía ser y lo que habría sido, utilizando las carreras de caballos como un recurso cultural a partir del cual generar una multitud de nuevos textos culturales. Veneraban a sus héroes populares y contaban chismes sobre ellos. Usaban hechizos mágicos para intentar incidir de forma activa en el resultado de las carreras. Todo esto contribuía a crear nuevas identidades dentro del grupo de la no élite.

Hacia el siglo VI, en Constantinopla, el vestido se había convertido en uno de los medios que los grupos utilizaban para fabricarse dentro del circo una identidad alternativa basada en su pertenencia a una de las facciones. Procopio refiere que estos hombres, en su mayoría jóvenes, vestían ropas extravagantes y túnicas con mangas especiales que se hinchaban cuando ondeaban sus brazos. Combinaban esta exhibición teatral con palmas sincronizadas y cantos para maximizar su efecto grupal. Un detalle interesante es que también llevaban el pelo largo, salvo adelante, donde lo llevaban corto, y se dejaban crecer barbas y bigotes de estilo persa. Era lo que llamaban el corte «huno»[208]. La popularidad de los estilos bárbaros también puede apreciarse

en las leyes romanas, promulgadas pocos años después del saqueo de la ciudad por los visigodos en el año 410 d. C., que prohibían a la gente tener el pelo largo o vestirse con pieles de animales dentro de la ciudad. Resulta claro que las autoridades veían con susceptibilidad tales modas cuando los bárbaros reales habían causado tanto daño a Roma[209]. Todo indica que algunos jóvenes urbanos estaban adoptando estilos de vestuario y apariencia que se asociaban con los no romanos y usando su pertenencia a grupos muy unidos, como las facciones, como un modo de expresar su fuerte sentido de la identidad de grupo. La libertad de expresión relativa que se otorgaba a la multitud en el circo también les daba a estos grupos ocasión de manifestar su descontento cómo y cuándo se les antojara. Es imposible tener una certeza absoluta a propósito de estas conclusiones porque carecemos de información acerca de quiénes eran estos jóvenes. No obstante, está claro que utilizaban efectos sensoriales combinados para establecer una presencia colectiva potente en un espacio que se había convertido en una importante agenda política.

El poder de los emperadores era tal que les permitía imponer sus fantasías y ficciones al mundo. Sin embargo, la cultura del pueblo continuó subvirtiendo esos mensajes. Aunque los emperadores intentaron hacer del púrpura un color exclusivamente para ellos, su uso siguió siendo algo generalizado[210]. Había gente que pasaba por alto las reglas de la distribución de los asientos y que se vestía con ropa colorida[211]. Y hubo quienes grabaron grafitos en la piedra para reclamar la superficie para la cultura del pueblo. Los asientos en Afrodisias estaban cubiertos con tableros de juego, falos e injurias: «Malos años para los Verdes»[212]. Esto demuestra que los edificios públicos deben entenderse

no solo en un nivel imperial sino también desde el punto de vista del usuario. Ovidio muestra que los autores de la élite también podían deleitarse con la cultura no oficial. Subvierte la ideología augusta del renacimiento moral y utiliza el circo como escenario de una aventura amorosa. El nuevo lenguaje sensorial de los emperadores se convierte en el lenguaje de la sensualidad:

> Pero que no se te pase por alto la competición de nobles caballos; el circo, tan concurrido, ofrece muchas ocasiones. No hay necesidad alguna de dedos con los que insinuar tus secretos, ni vas a tener que esperar acatamientos por signos de cabeza. Siéntate al lado de ella, que nadie te lo impide, arrima tu costado a su costado tanto como puedas; y tranquilo, puesto que, aunque no quisieras, te obliga a arrimarte tu localidad y podrás estar pegado a la joven por ley de la circunstancia […] Si, como suele suceder, cayese casualmente algo de polvo en el regazo de la joven, habrá que sacudirlo con los dedos; y si no existe tal polvo, de todos modos sacude el polvo que no hay. Escuda tu solicitud tras cualquier motivo. Si la túnica puede rozar el suelo por ir un poco caída, anticípate y, diligente, levántala del suelo inmundo; inmediatamente, en recompensa a tu solicitud y con la venia de la muchacha, se prestarán sus piernas a la mirada de tus ojos […] Los detalles cautivan a los espíritus delicados. A muchos ha valido el haber ahuecado un cojín con mano hábil; también ha sido de provecho el mover su abanico con suavidad y el haber colocado un curvo taburete bajo un pie delicado. Estos inicios de un nuevo amor también el circo te los proporcionará[213].

Antes, con el ejemplo de la taberna de los Siete Sabios, hemos visto cuán cómico resultaba para la cultura del pueblo ver la alta cultura expresada en términos groseros. El pueblo usaba las imágenes de los filósofos discutiendo los movimientos intestinales para subvertir la concepción que la élite tenía de él como un grupo caracterizado por la suciedad. De forma similar, en los disturbios populares, la multitud usaba los excrementos para expresar su propio desdén por el trato que recibía por parte de las autoridades. A Vitelio y el cónsul Bíbulo les arrojaron estiércol[214]. Durante los disturbios del año 387 en Antioquía, los manifestantes derribaron las estatuas de Teodosio, las destrozaron, las cubrieron de excrementos y finalmente las arrastraron por las calles.

Sin embargo, tales exhibiciones constituían revueltas temporales contra la autoridad. Otros enfoques más radicales se apropiaban del lenguaje de los sentidos para rechazar por completo a Roma. Los cristianos abrazaban lo no sensual para expresar su oposición al estilo romano de hacer las cosas: «He de hablar contra los placeres de los cinco sentidos», explica Lactancio, «todos los cuales deben superarse mediante la virtud porque son depravados y mortales». El mundo animal ofrecía un indicador claro de cómo tratar los sentidos: «usan sus sentidos de acuerdo con la necesidad de su naturaleza». Los animales ven para protegerse, usan el gusto y el olfato para encontrar su alimento. Y ante todo, «rechazan los objetos que carecen de utilidad». Es revelador que Lactancio elija ilustrar la inutilidad en el entorno humano con la locura de los juegos: «¿Qué contiene el circo salvo frivolidad, vanidad y locura?». Los espectadores se dejan llevar por la «excitación demente» con lo que ellos mismos se convierten en espectáculo «cuando empiezan a gritar, enloquecen de excitación y saltan

de sus asientos. Por tanto, es necesario evitar todos los espectáculos»[215].

Muchos cristianos fueron bastante más allá de lo que proponía la reflexión tranquila de Lactancio. En Egipto, Shenute, un monje campesino del siglo V, escribió una carta a un terrateniente llamado Saturno en la que se quejaba de que le estaba robando a los campesinos sus propiedades, incluido el ganado y las carretas, que estaba forzándolos a trabajar por nada y que obligaba a las viudas y los ancianos a comprar carne de un becerro «que no es más que huesos y materia despreciable» por el doble de su valor. Continúa atacando el impuesto de baño que tenían que pagar: «No queremos lavarnos: no tenemos pan para comer; no nos importa nada de esa clase de cosas cuando nuestros hijos padecen hambre y van desnudos». Como dice, quienes los construyen obligados «no quieren lavarse en los baños». Los hombres santos empezaron a usar el hedor como una medida de su devoción ascética: Simeón el Estilita se negaba a bañarse y «tan potente y hediondo era el hedor que resultaba imposible ascender aunque solo fuera hasta mitad de la escalera sin malestar. Algunos de los discípulos que se obligaban a llegar hasta él no podían subir hasta que no se habían puesto en sus narices incienso y ungüentos fragantes»[216]. Después de pasar dos años en una cueva, san Teodoro de Siqueón emergió: «su cabeza estaba cubierta de llagas y pus, su pelo estaba enmarañado y un número indescifrable de gusanos se alojaban en él; los huesos le atravesaban la carne y el hedor era tal que nadie soportaba estar cerca de él»[217]. Los santos como estos rechazaban el mundo sensorial de Roma y su sensualidad concomitante a favor del «olor de santidad». Como dice Clemente de Alejandría, a propósito del gnóstico cristiano, lejos de

rendirse al gobierno turba que tiraniza los teatros […] repudia estos placeres espectaculares y los demás refinamientos del lujo, como los costosos perfumes que halagan el sentido del olfato, o las combinaciones de carnes y las atracciones de los diversos vinos que seducen el paladar, o las guirnaldas fragantes hechas con distintas flores que debilitan el alma a través de los sentidos[218].

Los monjes rechazaban el mundo sensorial de Roma y lo subvertían para crear un nuevo lenguaje sensorial. Dejaban la ciudad para regocijarse en el hedor, las ropas deshilachadas y la escasez de comida, y a través de ello ganarse el favor divino. Pero Basilio advertía a sus monjes de que el hecho de llevar el vestido de los pobres no significaba que pudieran comportarse mal, cometer adulterio, gritar o «acostumbrarse a dar y recibir golpes»[219]. Se esperaba que los monjes tuvieran un nivel elevado de control personal. Un nuevo orden sensorial se creó, pero en el mundo cristiano los sentidos continuaron desempeñando un importante papel en la creación, explicación y transmisión del poder. El tacto, en particular, permitía el paso de lo divino a través de conductos humanos a los cuerpos de los enfermos: solo con tocar la superficie de las prendas que san Pablo había usado «se alejaban de ellos las enfermedades y salían los espíritus malos»[220]. Entretanto, Roma, esa ciudad «impura» y «lamentable» y «llena de jolgorio», esperaba su pronosticada destrucción. Ese día del juicio, quedaría «reducida a cenizas»; y su hija, «ebria y vestida de oro y lujo» se convertiría en una mera novia esclava y «con frecuencia tu dueña te cortará tu pelo largo y suelto»[221].

5
Resistencia popular

En la fábula número 384 de Esopo, el lobo, que es el gobernador, propone al asno que lo compartan todo por igual. Pero el asno no quiso saber nada del asunto y señaló que eso era algo que nunca antes habían hecho. Pues, como rézala moraleja, «las mismas personas que parecen disponer leyes justas no acatan sus propias leyes y decisiones». En una vena similar, el astrólogo Fírmico Materno anota que «con frecuencia vemos que por consenso general se infligen castigos a inocentes»[1]. Y no es que el pueblo pudiera hacer mucho acerca de tales injusticias. Como observa Kelly, los pobres «tenían pocas esperanzas de obtener reparación cuando se enfrentaban a un acusado poderoso, y rara vez se molestaban en litigar»[2]. Y cuando se quejaban, la capacidad del gobierno romano para atender sus peticiones era limitada. Si los emperadores se ocupaban de una a fondo, esto simplemente hacía que las demás quedaran excluidas por falta de tiempo. El rebelde Calgaco enumeró las quejas de los oprimidos bótanos: el servicio militar obligatorio, los impuestos excesivos, la exacción del tributo, los trabajos forzosos y la arrogancia y presunción romanas, «a cuya opresión habéis intentado en vano escapar mediante la obediencia y la sumisión»[3]. El relato de Tácito de su desafiante discurso demuestra que los mismos romanos reconocían la posibilidad de visiones alternativas de su

poder. En vista de tales excesos, no es una sorpresa encontrar que a lo largo y ancho del Imperio hubo personas que se resistieron a la autoridad y el gobierno romanos. Como la liebre bajo el gobierno del león justo, deseaban «que llegase ese día en el que incluso los débiles habrían de resultar temibles a los violentos»[4]. La chispa que hizo estallar muchos de los conflictos sociales entre la élite y la no élite fue resultado de las fricciones generadas por los intentos del pueblo de desafiar el poder de la élite. Este capítulo se ocupa de algunas de las formas en las que el pueblo abordó esa resistencia.

Es importante tener en cuenta que la resistencia no siempre tiene que ser heroica, del tipo «soy Espartaco». Como ha mostrado Scott en sus estudios sobre los campesinos del sureste asiático, el disentimiento popular abarca una amplia gama de actos y pensamientos[5]. Hay una escala decreciente de resistencia desde el ocasional drama de la rebelión abierta a la oposición indirecta y pasiva en la vida cotidiana. Tales desafíos a pequeña escala pueden adoptar muchas formas, no siempre conflictivas, e implicaban tácticas como la evasión para evitar el dominio de la élite. La rebelión declarada fue en extremo rara en el mundo romano. Incluso la discusión política franca era un lujo para la mayoría de las personas durante la República y para todas durante el Imperio. Debemos cuidarnos de no dramatizar las relaciones sociales en un modelo que imagina a la sociedad romana envuelta en una lucha de clases constante. Con diferencia, el proceder más común estaba en algún punto intermedio entre la oposición declarada y la complicidad. El disentimiento se manifestaba mayoritariamente de formas sutiles y moderadas. En gran parte la resistencia consistía en la acumulación de pequeños actos individuales que servían para contrarrestar la condición subordinada de la no élite. La

mayoría de estos actos eran indirectos y se llevaban a cabo de forma anónima para protegerse de las represalias. Pero en su conjunto formaban parte de la modalidad popular de la política en el mundo romano. Eran el modo en que el pueblo se conducía para sacar cuanto podía del sistema, incluso a pesar de que en gran medida reflejaban una política negativa de conservar lo poco que se tenía e impedir que fuera a parar a las manos de la élite. Muchos actos de resistencia popular pueden interpretarse como técnicas de negociación entre el pueblo y quienes estaban en el poder. El pueblo sondeaba constantemente para establecer si podía salirse con la suya, y debilitar los límites del dominio de la élite. Al hacer esto, la cultura del pueblo buscó crear nuevos espacios propios, libres de la influencia y el control de la élite. Así como la élite estableció con eficacia áreas de la cultura romana que estaban vedadas al pueblo, como la alta cocina y la literatura elevada, el pueblo intentó definir ámbitos de interés que la élite no comprendiera. Los fanáticos en los juegos, las iglesias domésticas, lenguas privadas como el dialecto de los mendigos, todo ello servía para excluir a la élite. Pero cualquier cosa que no estuviera bajo el control de la élite representaba una amenaza potencial, y las autoridades adoptaron varias medidas para intentar suprimir tales desviaciones.

Dado que la Italia romana fue una de las sociedades esclavistas más grandes de la historia, no es sorprendente encontrar que los esclavos llevaran a cabo muchos actos de resistencia. Como sostiene Hopkins, la hostilidad entre los propietarios de esclavos y los esclavos «se mantenía apenas por debajo de la superficie de la civilización romana como un volcán inactivo»[6]. Un proverbio romano afirma que se tienen tantos enemigos como esclavos: *quot servi tothostes.* Pero las rebeliones de esclavos fueron escasas y, con la

excepción de la revuelta de Espartaco, se logró aplastarlas con facilidad. Para la época del Imperio el sistema esclavista estaba demasiado bien lubricado para sufrir amenazas serias a gran escala. La resistencia de los esclavos se materializó alrededor de pequeños actos: mentiras, trampas, enfermedades fingidas y lentitud. Columela relata que los esclavos del campo aseguraban haber sembrado más semillas de las que habían usado en realidad; robaban, haraganeaban y amañaban los libros. En los centros urbanos, los esclavos «perezosos y somnolientos» se las ingeniaban para vagabundear por la ciudad, disfrutando de las muchas empresas ociosas que el entorno urbano tenía para ofrecer[7]. Séneca advierte a los propietarios que se cuiden de «sus manos ladronas»[8]. Estas tácticas no eran mera resistencia por amor a la resistencia. El robo obviamente permitía a los esclavos complementar sus magras raciones, y haraganear les ayudaba a reducir la cantidad de trabajo que se esperaba de ellos en condiciones normales. Asimismo, es probable que a los esclavos les conviniera parecer lerdos, pues ello les ahorraba tener que satisfacer expectativas elevadas acerca de su desempeño. Pantomalo, el esclavo del *Querolus,* asegura que «no somos tan miserables y estúpidos como ciertas personas piensan»[9]. Otros quizás usaban su ingenio natural para mejorar su posición: en la *Vida de Esopo,* el héroe supera en astucia a su amo al interpretar sus preguntas literalmente:

—¿Qué eres?

—Soy humano —contestó Esopo.

—No digo eso —repuso Janto—, sino dónde has nacido.

—En el vientre de mi madre —dijo Esopo.

—Todo lo coge al revés —exclamó Janto—. No te estoy preguntando eso, sino en qué lugar has nacido.

—Eso no me lo dijo mi madre —contestó Esopo—,

quizá en el dormitorio, quizá en el triclinio[10].

Uno de los dichos de Publio Siró era que «el esclavo inteligente tiene una participación en el poder», lo que, por supuesto, pretendía ser una advertencia para los propietarios de esclavos, que debían estar precavidos[11].

La cobardía podía ser una táctica útil para un esclavo si con ello conseguía que no se lo pusiera en situaciones de peligro. Otra táctica era apelar al lado blando del amo, cuando este tenía uno. Uno de los motivos de irritación de los propietarios de esclavos era tener que depender de gente que siempre estaba deshaciéndose en lágrimas[12]. Esos llantos podían ser una expresión real de angustia o aflicción, o podían ser una táctica para evitar una tarea desagradable o un castigo. Los propietarios negaban la humanidad de sus esclavos, animalizándolos en el proceso[13]. Al romper a llorar, el esclavo podía intentar invertir este proceso y afirmar su humanidad, mostrando a su amo los efectos de su trato brutal. En realidad, es probable que semejante táctica solo beneficiara a aquellos esclavos domésticos que se encontraban en una posición que les permitiera algún tipo de relación con su amo. Ahora bien, como el asno, un animal con el que solía comparárselos, los esclavos también podían dar patadas. Los esclavos podían confabularse para molestar a sus amos como lo hace Esopo[14].

También podían fugarse, lo que suponía, de hecho, robar a sus amos un activo valioso.

Los amos crearon una imagen estereotipada del esclavo como alguien insolente, chismoso, perezoso, embustero, manilargo y sin escrúpulos[15]. Esto se oponía a la imagen del esclavo ideal, que era leal, industrioso, diligente y ahorrativo[16]. El que san Pablo exhortara a los esclavos a obedecer a sus amos «con respeto y temor, con sencillez de

corazón» sugiere que alguno, si no la mayoría, no se amoldaban a ese ideal[17]. La resistencia pasiva, en realidad, reforzaba la opinión de los amos de que los esclavos eran vagos y no se podía confiar en ellos. La paranoia de los amos los llevaba a imaginar que los esclavos llevaban una vida alternativa lejos de sus miradas. En el *Querolus*, el esclavo Pantomalo cuenta que «la naturaleza no creó nada mejor que la noche. Ese es nuestro día; entonces hacemos todo». En la noche se bañan con otros esclavos y esclavas: «¿no es esto vivir libres?», se pregunta, «veo desnudos a quienes el amo difícilmente puede ver vestidos». Y toda esta diversión ilícita tiene lugar con «luz en cantidad suficiente, pero no lo bastante como para delatarnos»[18]. Pero así como los amos tenían una imagen del buen y el mal esclavo, los esclavos tenían su imagen del buen y el mal amo. Como Esopo explica a su amo: «Si tratas bien a los esclavos, nadie abandona una buena situación y marcha a una mala, dedicándose uno a andar errante y a pasar, además, hambre y miedo. Mientras que si tratas mal a los esclavos no estoy a tu lado ni una hora, ni media, ni un instante»[19].

Tanto para los esclavos como para los clientes, el chisme era un recurso eficaz para alterar la conducta de sus amos y patrones. Los chismes sobre malos tratos era una forma de rechazar su injusticia y anunciar el hecho a una audiencia más amplia. Con ello se buscaba negar el estatus de hombre bueno del amo y reducir su prestigio en la comunidad. Un consejo electoral ofrecido a Cicerón era que los chismes con frecuencia provenían de los hogares y, por ende, era necesario tratar con gran consideración incluso a los esclavos en los días previos a una elección. De forma similar, Marcial señala que a los clientes y los esclavos les encanta contar chismes y encuentran más deleite en revelar los secretos de

sus amos que en robar y beber su mejor vino falerno[20]. Es innecesario anotar que tales chismes podían ser calumniosos. Si un hombre rico soñaba que tenía más de dos orejas, significaba que «se habla mucho acerca de él»: si las orejas tienen forma normal, era un buen signo; si las orejas eran deformes, era un mal signo; pero si eran orejas de animales salvajes, significaba que «de las calumnias surgirá un complot en su contra»[21]. A los avaros se los despreciaba porque no cumplían con la reciprocidad que se esperaba de los ricos, y los chismes al respecto buscaban privarlos del estatus social que de lo contrario tendrían. Los miembros de no élite estaban obligados a cotillear entre sí porque hablar abiertamente podía ser peligroso. Unos comentarios inocentes de los esclavos en una cena en España podían referirse como traicioneros[22]. La gente tenía que cuidarse de lo que decía. De allí que soñar que se era incapaz de hablar significara desempleo y pobreza, «pues la pobreza destruye la libertad para hablar de la persona»[23]. De hecho, las fábulas supuestamente se inventaron para permitir a un esclavo expresar «en una forma disimulada sentimientos que no se atrevía a decir en voz alta por temor a ser castigado»[24]. En el período previo a una revuelta de esclavos en Sicilia, los esclavos, «aplastados por las penalidades y maltratos casi inimaginables que padecían, con palizas frecuentes, no pudieron seguir aguatando de forma paciente. Cuando tuvieron la oportunidad de hacerlo, se reunieron y hablaron acerca de una revuelta»[25]. Aguantar de forma paciente los maltratos más excesivos era probablemente la norma para la mayoría de los esclavos. Pero cuando decidían que no tenían ya nada que perder y se resolvían a hacer algo para cambiar su difícil situación, eran las conversaciones en voz baja en encuentros clandestinos lo que les daba los medios para concebir un plan.

Los cuentos de picaros y embaucadores, como los de la *Vida de Esopo,* permitían a los oprimidos divertirse con situaciones en las que, aunque fuera temporalmente, el hombrecillo inferior ganaba. El *trickster* era un alborotador astuto, que subvertía el mundo normal en el que el amo tenía el control. Semejante nivelación simbólica proporciona una especie de venganza psíquica contra los ricos, lo cual era en sí mismo una forma de empoderamiento, una forma de lidiar con su situación. Imaginar mundos alternativos y mejores también alimentaba ideas de utopía en la conciencia colectiva de los esclavos. Las anónimas fábulas de Esopo enseñaban cómo enfrentarse de un modo más práctico a la opresión. De allí que resultaran atractivas para «los rústicos y los incultos»[26]. En ellas encontramos menos la brillantez del héroe de la *Vida de Esopo y* más la resistencia pasiva que probablemente caracterizaba la mayoría de los actos de rebeldía cotidianos. Las fábulas rechazaban la pretensión de impartir justicia de las autoridades: después de que una serpiente ha devorado a sus polluelos en un tribunal, una golondrina se lamenta de haber «sido víctima de un crimen en el sitio en que quienes reciben un agravio encuentran asistencia»[27]. Otras fábulas hacen hincapié en que a menudo era mejor malo conocido: un grajo al que han convertido en mascota atándolo con una cuerda intenta escapar, pero la cuerda se enreda y cuando está a punto de morir exclama: «¡Qué desgraciado soy!, yo, que por no aguantar la esclavitud de los hombres, sin darme cuenta, yo mismo me he quitado la posibilidad de salvarme». Asimismo, «los sirvientes añoran más a sus primeros amos cuando tienen la experiencia de otros nuevos»[28]. Las fábulas están llenas de resignación. Cuando las palomas salvajes son capturadas por el pajarero usando palomas domesticadas, las

salvajes se quejan a estas de que deberían haberles advertido; pero ellas responden que «nos viene mejor cuidar del interés de nuestros amos que dar gusto a nuestra parentela»[29]. Es mejor ser un sirviente a salvo que un amo en peligro, y hacer algo que pueda molestar a quienes tienen autoridad es correr riesgos: «los que hostigan a quienes son más fuertes sufren naturalmente las consecuencias de su error»; mucho mejor que oponerse a los poderosos es doblarse e inclinarse como los juncos. Solo es posible burlarse del lobo sin correr riesgos cuando se tiene el lujo de estar en una posición segura, como el niño en el tejado[30].

El escepticismo hacia las autoridades formaba parte de la vida cotidiana y la conciencia de la no élite. La esperanza y el fatalismo expresados en la *Vida de Esopo* y las fábulas eran en realidad las dos caras de la misma moneda de la pobreza. Los esclavos de más baja condición sí tenían aspiraciones, a saber, conseguir la libertad y mejorar su estatus, y cuando podían, realizaban enormes esfuerzos para alcanzar ese objetivo. Pero eran pocos los que estaban en situación de hacerlo y muchos resolvían fugarse. La fuga tenía tanto de esperanza como de desesperación, huir y empezar una nueva vida, quizás fingiéndose ser una persona libre[31]. Afirmar la propia valía era una forma de resistir el efecto deshumanizador de la cultura dominante. Los libertos sentían el afán de dejar constancia de su identidad al morir y dejaron numerosos monumentos de piedra. Las asociaciones se fundaban con frecuencia como clubes funerarios, presumiblemente porque muchos miembros de la no élite pensaban que valía la pena ahorrar para tener un funeral apropiado. El consejero electoral de Cicerón le recomendaba que lo más importante era recordar el nombre de las personas pues «nada resultan tan popular y agradable». Todo

ello ayudaba a resistir el anonimato al que la sociedad condenaba a la mayoría de la no élite.

Los esclavos no eran los únicos que se resistían a los poderosos. Los pobres con frecuencia odiaban a los ricos[32]. Como dice Reymond a propósito del Egipto en el siglo IV, «parece evidente que la gran mayoría de la población egipcia odiaba no solo a los opresores romanos sino también a los dioses traidores, que en los muros del templo se representaban apoyando al poder tirano, y a los sacerdotes cobardes que les servían»[33]. Pero los individuos rara vez podían correr el riesgo de un enfrentamiento directo: como advierte Epicteto, «si se produce una requisa y un soldado se lleva tu asno, déjalo. No te resistas y no rezongues. Si lo haces, te darán una paliza y seguirás sin tu asno»[34]. Refunfuñar quizá no sirviera de mucho, pero sí permitía liberar frustraciones y ayudaba a mantener una identidad alternativa en relación a la clase dirigente. Después de las derrotas aplastantes sufridas por los judíos en sus revueltas del siglo I y comienzos del siglo II, ese enfoque quietista se hizo más popular: «Vas al campo y te topas con un alguacil; regresas a la ciudad y te tropiezas con un recaudador de impuestos; vas a casa y encuentras que tus hijos e hijas padecen hambre»[35]. La no élite libre usaba muchas de las mismas tácticas adoptadas por la población servil con el fin de evitar que la élite le exigiera trabajar más o se apropiara de los excedentes de su producción.

El humor era un arma útil para desacreditar las pretensiones de las autoridades y discutir cuestiones delicadas o peligrosas. El humor era especialmente apropiado para esto porque aprovechaba la necesidad que tenía el emperador de mostrarse como alguien del pueblo, capaz de aceptar un chiste como lo que era. El humor era

una especie de falta de respeto controlada. Quintiliano advierte a los aspirantes a oradores que eviten «esas burlas ordinarias tan comunes en los labios de la chusma, en las que la ambigüedad de las palabras pasa a estar al servicio del insulto»[36]. Se contaban chistes sobre la supuesta ilegitimidad de Augusto o el hecho de que en su juventud Julio César hubiera sido el compañero sexual pasivo de Nicomedes[37]. A los orinales que había fuera de las tiendas de los bataneros se los llamaba «vespasianos» debido al impopular impuesto sobre ellos que este había introducido[38]. Cuando Vindex se rebeló contra Nerón, le insultó burlándose de su habilidad musical[39]. Estos pequeños actos cambiaban poco, pero sin duda constituían una expresión de desafío al régimen.

De las esposas se esperaba que fueran dóciles y obedientes. La mayoría estaba en una posición de debilidad para oponerse a tales expectativas. Con todo, tenemos ejemplos de relaciones en las que las esposas eran las que parecían llevar la toga. Un astrólogo predice que «la esposa será adúltera y atacará a su marido causándole toda clase de heridas»[40]. Los problemas maritales eran comunes y evidencian que algunas mujeres se resistían a los efectos destructivos de sus insatisfactorias relaciones. Galeno recuerda que su madre tenía «tan mal genio que en ocasiones mordía a sus criadas; estaba permanentemente gritando y peleando con mi padre»[41]. La idea de que las mujeres podían ser conflictivas era un tópico de la astrología. A algunos hombres se les pronosticaba que soportarían «un matrimonio de conflictos interminables»; a otros que «tendrán problemas con esclavas por cuestiones sexuales»; y luego estaban aquellos que tenían el cuerpo débil y eran «perezosos, epilépticos, propensos a herirse con armas,

enfermizos, el tipo al que las mujeres siempre atacan y tiene problemas con las mujeres»[42]. Un manual para la interpretación de los tics afirma que «si tu rodilla izquierda salta, significa cambios y problemas con mujeres»[43]. Los chistes del *Philogelos* también aprovechan los conflictos matrimoniales y las esposas gruñonas como motivos humorísticos: «Un misógino ofrecía sus últimos respetos a la tumba de su esposa fallecida cuando alguien le preguntó: "¿Quién se ha ganado el descanso eterno?"; a lo que el hombre respondió: "Yo, que por fin me libré de ella"»[44]. Las condiciones de proximidad en que vivía la no élite solo podían exacerbar las tensiones y discusiones entre las parejas.

La sociedad ponía una pesada carga sobre las mujeres para garantizar que parieran el gran número de hijos que se necesitaban para vencer unas tasas de mortalidad infantil escandalosamente altas. Esto con frecuencia hacía que las mujeres quedaran atrapadas en un ciclo de parto y crianza al que solo la muerte ponía fin. No es de sorprender que algunas mujeres se resintieran de semejante sometimiento. Como hemos visto, la histeria ofrecía a las mujeres una forma socialmente aceptable de expresar tales tensiones. Trabajar en tabernas, cantar y bailar iba en contra de lo que se consideraba decente para una mujer. Salustio se queja de que Sempronia, la amiga de Catilina, bailaba y cantaba mejor de lo que debería hacerlo una mujer honesta[45]. La prostitución constituía una forma socialmente inaceptable de escapar del hogar romano y sus normas de comportamiento. Las prostitutas adoptaban un estilo de vida inverso: vivían en público. La élite las condenaba, eran «mujeres abyectas que […] deberían aparecer en público haciendo gala de su mejor comportamiento, pero en lugar de ello se portan peor en las calles»[46]. Utilizaban ropas masculinas para simbolizar

este papel activo, público. Pero la decisión de convertirse en una prostituta puede interpretarse como una decisión positiva, una que implicaba resistirse a las normas de la sociedad y que ofrecía una identidad más cercana a la de los hombres. No cabe duda de que la mayoría de las mujeres que se convertían en prostitutas probablemente lo hacían obligadas por la necesidad más extrema. Pero también es posible que existieran motivos alternativos.

Algunos miembros de la no élite parecen haber empleado su sexualidad para expresar estilos de vida alternativos a las normas de la sociedad. Los esclavos holgazaneaban en los alrededores «del Campo, el Circo y los teatros», donde se aficionaron «al juego, las tiendas de comida y los burdeles»[47]. Dyson describe esto como una «comunidad de seres de los bajos fondos cuya vida social giraba alrededor del burdel del mismo modo que la vida social de la élite giraba alrededor de la curia o la basílica»[48]. Algunas mujeres parecen haber concentrado sus deseos sexuales en su propio sexo. Así tenemos que había «mujeres de mal carácter que nunca copulaban con hombres o, que si lo hacían, no concebían»; o mujeres «sin recato que hacen el amor a otras mujeres». De forma similar, había ciertos hombres que eran «estériles, incapaces de engendrar hijos, nunca disfrutaban de la vida conyugal y siempre preferían tener relaciones con jovencitos». Algunos llegaron incluso a adoptar de forma activa costumbres femeninas: «se rizan el pelo» y «se suavizan todo el cuerpo con diversos cosméticos; se depilan y usan ropas como las de las mujeres; caminan despacio sobre las puntas de sus pies»[49]. Estos *cinaedi* terminaron representando todo lo que «un hombre de verdad no debía ser»[50]. A pesar de que es posible argumentar que estos afeminados «en última instancia

respaldaban el sistema ideológico al erigirse en su necesario negativo»[51], la aparición de este nuevo tipo de varón representó un cambio estructural en la forma del gusto estético en algunas secciones de la sociedad. Había aquí una nueva pauta de consumo sexual, una que recurría a la afectación para diferenciarse de, y resistirse a, las normas de comportamiento sexual dominantes en la sociedad romana. Estos individuos parecen haber tenido una noción de la vergüenza alternativa a la de la cultura dominante. Ostentaban su diferencia sexual de forma abierta y pública, un acto que equivalía a pisotear el decoro tradicional. Esto sugiere que una vez alguien se convertía en miembro de un grupo de este tipo, la desviación solo era tal en relación con la normalidad: no había vergüenza dentro del grupo desviado.

El pueblo también podía actuar de forma colectiva para oponerse al mal gobierno de la élite. Los alimentos fueron la causa de protestas más común y la razón de las «usuales protestas populares»[52]. En las ciudades, a menudo era el temor al hambre más que el hambre en sí lo que hacía que los pobres causaran disturbios[53]. Se trataba de rebeliones con un claro énfasis en el estómago. Tales acciones tendían a ser espontáneas y a estar dirigidas contra sus superiores sociales inmediatos. Pero estos motines a menudo estaban de acuerdo con el concepto de economía moral que analizamos en el primer capítulo. A quienes formaban parte de la multitud les preocupaba siempre que los lazos sociales se rompieran en tiempos de escasez y que la élite intentara evadir sus responsabilidades sociales. Usaban la violencia de forma táctica en búsqueda de objetivos materiales claros. La resistencia de la no élite era más intensa cuando parecía que la élite le estaba retirando su apoyo tradicional. Fue así como

una turba furiosa prendió fuego a la residencia del cónsul Simaco por decir que preferiría usar su vino para apagar hornos de cal antes que venderlo a precios populares[54]. Se criticaba a los ricos por abandonar la ciudad cuando había escasez de grano y aceite[55]. La multitud usaba los disturbios como una baza para obligar a la élite a cumplir con las obligaciones que le correspondían de acuerdo con su percepción de la economía moral. La élite justificaba en parte su propia superioridad a través de este patrocinio benevolente, por tanto, al obligarla a cumplir con la reciprocidad prometida, el pueblo conseguía responsabilizarla de la situación. La respuesta de la élite era principalmente conciliadora. Los emperadores intentaban forzar a las élites locales a que tomaran medidas que calmaran los ánimos[56]. Sin embargo, estos disturbios tenían metas limitadas, y no es posible considerarlos parte de un movimiento de protestas más amplio y organizado. En muchos sentidos, estos estallidos de violencia ocasionales en realidad reforzaban las estructuras jerárquicas existentes, pues lo que conseguían era restablecer el *statu quo* por la fuerza. Se trataba de disturbios conservadores.

Otras acciones colectivas servían para expresar la opinión pública sin una meta material. En una ocasión, la multitud se quejó en los juegos por la guerra de Severo batiendo palmas al unísono y cantando «¿Cuánto más vamos a estar en guerra?», pero luego gritaron «Suficiente» y se concentraron de nuevo en las carreras[57]. Esa era una cuestión que no tenía intención de llevar al siguiente nivel, el motín, mucho más peligroso. La deuda, en cambio, era algo por lo que valía la pena pelear. Josefo relata que durante la revuelta judía del año 66 d. C., el templo de Jerusalén fue ocupado porque los rebeldes «tenían deseos de destruir los

bonos de los prestamistas y poner fin al cobro de las deudas». Para los rebeldes el atractivo político de quemar los archivos de los prestamistas residía en que con ello «se ganaban el apoyo de la masa de los deudores y ponían a los pobres contra los ricos, de quienes ahora no tenían nada que temer»[58]. Esta acción popular, es obvio, tuvo lugar en un momento de gran tensión social en una provincia rebelde, cuya conquista seguía siendo un acontecimiento relativamente reciente. Los Hechos de los Apóstoles nos permiten hacernos una buena idea del grado en que las multitudes podían ser una fuerza a tener en cuenta en otras partes del Imperio oriental, más o menos por la misma época. Escritos desde el punto de vista de la no élite, los Hechos narran la predicación del Evangelio, después de la muerte de Jesús, llevada a cabo por los doce apóstoles y Pablo por Oriente y finalmente en Roma[59]. Su mensaje provoca alteraciones del orden público en seis lugares diferentes.

En determinado momento, los discípulos Pedro y Juan, a los que se describe como «hombres sin instrucción ni cultura», son llevados ante las autoridades del templo, que les ordenan mantenerse callados. Los líderes religiosos «viendo la valentía de Pedro y Juan y sabiendo que eran hombres sin instrucción ni cultura, estaban maravillados». Este tipo de discurso atrevido y directo no era lo que la élite esperaba de una persona normal y corriente. La deferencia era la norma, pero el Sanedrín no encuentra manera de castigarles «a causa del pueblo»[60]. Pablo provoca motines en Efeso porque su mensaje amenaza el culto local de Artemisa y el sustento de quienes dependen de él. Los efesios corren al teatro y se pasan dos horas gritando «¡Grande es la Artemisa de los efesios!»[61]. El apóstol también enfada a

algunos nativos en Filipos al expulsar a un espíritu que permitía a una muchacha esclava adivinar el futuro. Sus propietarios, ofendidos por la pérdida de semejante mina de oro, le llevan ante los magistrados y le acusan de «alborotar nuestra ciudad». La muchedumbre se suma al ataque contra Pablo y los magistrados ordenan que se le arranquen los vestidos y se le azote. De hecho, Pablo es azotado en varias ocasiones a pesar de ser un ciudadano romano, lo que supuestamente le eximía de ese castigo[62]. En Listra, una turba apedrea a Pablo y, dándolo por muerto, lo deja fuera de la ciudad. En Tesalónica, se describe a Pablo y sus seguidores como «esos que han revolucionado todo el mundo» y «van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús»[63]. A lo largo de todos estos episodios, las élites locales aparecen formadas por personas poderosas, con capacidad para detener y ordenar azotes como castigo y ejecutar, pero asimismo por personas permanentemente preocupadas por el desorden público. La posibilidad de involucrar a las autoridades romanas las petrifica, razón por la cual los magistrados de Filipos se disculpan con Pablo por los azotes cuando descubren que es ciudadano romano. De igual forma, los funcionarios romanos de alto rango prefieren dejar que las élites locales se encarguen de la vigilancia en lugar de interferir. De allí que Galión, procónsul de Acaya, se lave las manos al respecto: «Si se tratara de algún crimen o mala acción, yo os escucharía, judíos, con calma, como es razón. Pero como se trata de discusiones sobre palabras y nombres y cosas de vuestra Ley, allá vosotros. Yo no quiero ser juez en estos asuntos»[64]. Las multitudes eran una fuerza volátil pero poderosa en la política local, y los gobernantes locales preferían apaciguarlas. Ahora bien, es obvio que los Hechos de los Apóstoles probablemente no describen un período normal

en la vida de las provincias romanas, pero sí nos ofrecen un indicio claro de cómo la no élite podía emplear acciones de fuerza autónomas para incidir en las decisiones de las autoridades locales.

La acción directa por parte de un solo individuo era considerablemente más peligrosa, pues quien la llevaba a cabo se exponía a ser identificado y sometido a todo el rigor de la ley romana. La fuga era una opción menos arriesgada, en particular porque debido a los problemas de comunicación y la inexistencia de una fuerza policial integrada las detenciones resultaban difíciles. En el primer capítulo vimos que los Oráculos de Astrampsico daban por hecho que la mayoría de los fugitivos conseguían huir con éxito. Sin embargo, los esclavos no eran los únicos que recurrían a la fuga. Algunos cristianos huían temporalmente al campo o a otras ciudades para escapar de la persecución, aprovechando para ello las redes creadas por su religión para quedarse con otros creyentes hasta que el peligro hubiera pasado. Una retirada táctica significaba que «el hombre que huye peleará de nuevo»[65]. Los campesinos a menudo huían para librarse de la aplastante carga de las deudas y los impuestos. Asimismo, usaban el riesgo de fuga para presionar a las autoridades y conseguir que redujeran sus gravámenes. Una inscripción en una hacienda imperial del norte de África, el *Saltus Burunitanus*, recoge que los granjeros se quejaban de los abusos y palizas que recibían a manos de los procuradores, a pesar de «haber nacido y sido criados aquí y que desde el tiempo de nuestros ancestros como campesinos hemos mantenido la fe en la consideración imperial». Este mensaje de apariencia leal está teñido con la amenaza de que si la situación no mejora, «nos convertiremos en fugitivos de vuestra hacienda imperial»[66].

Muchos de quienes huían se convertían en bandidos. El jefe de una de estas bandas, Bulla Félix, explicó a las autoridades cómo poner fin al bandolerismo: «Decidle a vuestros señores que si quieren acabar con el bandolerismo, alimenten a sus esclavos»[67]. No todos los forajidos eran esclavos fugitivos; algunos eran reclutados a la fuerza, otros llegaban atraídos por el botín y otros más se sentían encantados de cambiar «una vida de penalidades por unirse a un grupo que era casi tan fuerte como el Estado»[68]. Muchos se sentían felices abandonando por completo el Imperio romano, y preferían «soportar una libertad en la pobreza entre los bárbaros en lugar del hostigamiento del contribuyente entre los romanos»[69]. Prisco, que estaba en misión diplomática en la corte de Atila el Huno, se encontró con un comerciante griego que había sido capturado pero que había decidido vivir entre los hunos, por considerarlos preferibles a un Imperio en el que había que pagar por la justicia[70]. El autor del anónimo *Sobre los asuntos militares* se queja de que los gobernadores provinciales corruptos son «tanto más onerosos por el hecho de que la injusticia proviene de las mismas personas de las que se esperaría un remedio»[71]. El autor, que escribe al emperador en el siglo IV o V para proponerle varias formas en las que puede mejorar la situación del Imperio, advierte que los impuestos y las injusticias estaban empujando a los pobres a la delincuencia: «las aflicciones empujan a los pobres a diversas empresas delictivas, y pierden todo respeto por la ley, todo sentimiento de lealtad, confían su venganza al crimen. Pues con frecuencia son ellos los que infligen las heridas más graves al Imperio, arrasando los campos, perturbando la paz con episodios de bandolerismo, fomentando las animosidades».

Es tentador ver en estos forajidos como lo que Hobsbawm denominó «bandidos sociales», especies de Robin Hood que ponían patas arriba la injusticia del mundo real y formaban comunidades igualitarias para oponerse a la corrupción del régimen. Como sostiene Grünewald, el bandido social se ha «convertido en el favorito de quienes quieren atribuir a las clases sociales inferiores […] un oculto dinamismo potencial en forma de cierta consciencia del modo en que se las reprimía y un deseo activo de un cambio violento y dirigido»[72]. Como muestra este autor, es más probable que los bandidos fueran usados como una convención literaria de la élite para subrayar el deficiente gobierno de ciertos funcionarios y emperadores malos o corruptos. Con todo, las historias de bandidos sí usaban los motivos populares de la injusticia, la pobreza y la corrupción para ejercer presión sobre los gobernantes ineficaces. Arrojaban a la cara de la élite sus propios estándares de gobierno cuando su desempeño estaba por debajo de ellos. Es posible también que las historias de bandidos suscitaran cierta admiración vicaria en el pueblo, incluso a pesar de que en la práctica el bandolerismo constituía una amenaza importante cuando viajaba.

La forma más extrema de resistencia era la rebelión abierta. Las causas declaradas de estas revueltas no diferían mucho de las enumeradas por Calgaco en el caso de los britanos. En una revuelta gala, «en las reuniones públicas y los encuentros privados empezaron a pronunciar arengas rebeldes acerca de los impuestos incesantes, la carga de la deuda, la brutalidad y la arrogancia de los gobernadores»[73]. Las revueltas tendían a producirse en provincias que habían sido conquistadas recientemente. Como anota Dyson, las revueltas llegaban como resultado de «las tensiones extremas a las que la sociedad nativa se veía sometida en un proceso

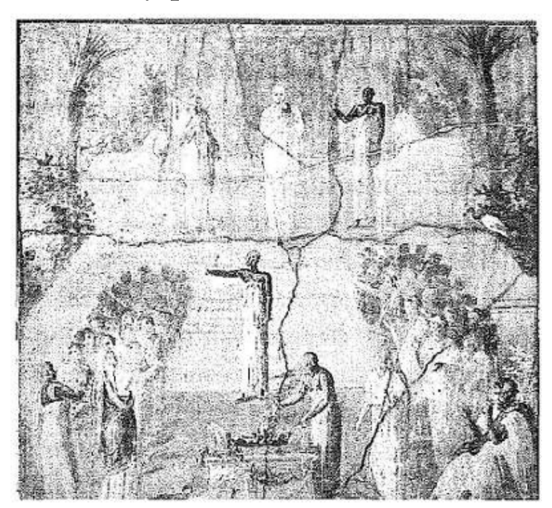
de rápida aculturación». A menudo estas tensiones sociales venían acompañadas de «un profundo malestar psicológico colectivo como en las manifestaciones religiosas de tipo “milenarista”»[74]. Las tradiciones religiosas locales, como el druidismo, también podían usarse para dar un impulso a la moral local en una forma que los romanos encontraban difícil de interpretar[75].

Dado su poderío militar, los romanos se ocuparon con facilidad de la mayoría de estos levantamientos. Las ideas religiosas expresaban un disentimiento de un tipo diferente. Las nociones de la experiencia religiosa cambiaron durante el Alto Imperio. En términos generales, se produjo un lento alejamiento de la religión tradicional basada en tratar correctamente a los dioses y aprovechar su poder divino, lo que contribuía a mantener la identidad personal y comunitaria, para centrarse en la experiencia religiosa y el progreso ético individual. Por ejemplo, el culto curativo de Asclepio ponía al individuo en una relación estrecha con un dios. El mitraísmo se centraba en la purificación, la enseñanza y la disciplina e implicaba siete grados de progreso en un largo viaje en pos del renacimiento. Misterios como el renacimiento simbólico en el taurobolio, en el que un iniciado en el culto de Cibeles era empapado en la sangre de un toro sacrificado encima de él, establecían una relación especial entre el creyente y el dios. El cristianismo, un movimiento proveniente de la provincia rebelde de Judea, resultaba atractivo para muchos miembros de la no élite debido a su mensaje optimista sobre la llegada inminente de un nuevo orden de justicia. Constituía un movimiento popular en el que todos eran considerados participantes activos y tenían idéntico valor como seres humanos. Los cultos orientales como los de Isis, Cibeles, Mitra y el cristianismo crearon espacios para que la no élite desarrollara

subjetividades alternativas a las de la religión oficial del Estado. La imaginería de los cultos podía servir como un arma de resistencia cultural a la religión oficial. Estos cultos parecen haber proporcionado a las mujeres un modo particularmente útil de burlar su subordinación, permitiéndoles concentrarse en sus sentimientos individuales en un escenario alejado de las constricciones de la familia y el hogar.

Los cultos iniciáticos no romanos, como el cristianismo, podían emplearse para expresar ideas religiosas discrepantes. Proporcionaban a los romanos de la periferia una forma de usar cultos locales y ritos secretos para expresar su resistencia al dominio romano[76]. Religiones como el cristianismo demostraban que el pueblo era capaz de imaginar un nuevo orden social. Como es evidente, este era un mensaje potencialmente peligroso y para poder sobrevivir el cristianismo necesitó crear un nuevo espacio social en el que tuviera una mayor libertad para expresarse. Esto se logró, en parte, estableciendo la creencia en un orden oculto de las cosas que solo conocían unos pocos iniciados. Ese subtexto oculto se expresaba en formas en las que los significados subyacentes no resultaban obvios de inmediato para las autoridades. La ambigüedad verbal de las parábolas, por ejemplo, evitaba que los poderosos las entendieran, mientras que sus mensajes eran claros para quienes estaban informados. Las parábolas operaban como un espejo unidireccional que mostraba a los extraños solo lo que esperaban ver, pero dejaba a los iniciados apreciar con claridad la verdad que había más allá. En muchas cuestiones, las creencias cristianas eran completamente opuestas al punto de vista romano tradicional. La religión romana era pública y política, mientras que el cristianismo, en teoría al menos, era colectivista, ética, milenarista y animaba a

redistribuir y compartir los bienes[77]. Asimismo, la visión del futuro que proponía era un mundo al revés, en el que había igualdad en lugar de jerarquía, caridad en lugar de codicia, continencia en lugar de sexo y sencillez en lugar de sensualidad. Esto, al menos en principio, era «un movimiento revolucionario», dirigido a los desvalidos, que rechazaba los valores y pretensiones de la élite[78].



15. Una escena en la que se representa un ritual del culto de Isis.

El cristianismo ofrecía un orden social alternativo así como una crítica del orden social existente. Los grupos cristianos tenían «un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo era en común entre ellos». «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían» y el importe de la venta se repartía a cada uno según su necesidad[79]. Al centrarse en la reciprocidad y el mutualismo, evitaba las relaciones clientelistas tradicionales y atendía las necesidades de la no élite. El cristianismo también ofrecía un orden simbólico alternativo. Los cristianos eran tenaces en su negativa a ofrecer sacrificios al

emperador. Para los romanos esto implicaba un rechazo total del ideal simbólico de su sociedad. Por supuesto, la expresión del disenso no era lo que interesaba al cristianismo. Para muchos cristianos, ofrecer sacrificios al emperador era algo que sencillamente iba contra sus creencias. Las diferencias de los cristianos respecto de las creencias romanas acaso tenían una importancia secundaria para ellos. Tertuliano estaba encantado de «orar por los emperadores, por sus ministros y las autoridades, por la preservación de la sociedad y por la paz»[80]. Sin embargo, fuera cual fuera su motivación, el hecho era que los cristianos vivían en el Imperio romano y muchas de sus acciones se percibían como un rechazo. Esta percepción con frecuencia se fundaba en una interpretación demasiado literal del mensaje cristiano: como se quejaba Justino, «al oír que esperamos un reino, os apresuráis a concluir que tiene que ser un reino en el sentido humano»[81]. Pero en ocasiones los cristianos hicieron esfuerzos adicionales para convertirse en mártires, en un ataque a gran escala contra las normas y la autoridad romanas. La mayoría de esos mártires formaban parte de la no élite. Resulta en extremo significativo que su martirio tuviera lugar en la arena en la que la sociedad imperial romana y sus valores se exhibían con tanta claridad. Los mártires invirtieron la imagen del gladiador para crear un héroe popular alternativo. No obstante, estos actos eran inusuales. Los cristianos que recogían su certificado para probar que habían ofrecido sacrificio al emperador superaban con creces a los mártires. Con esto no pretendo minimizar la severidad de la persecución que muchos cristianos sufrieron por sus creencias a manos de los funcionarios romanos, sino subrayar que los autores cristianos tenían un interés personal en exagerar esos acontecimientos.

Las acciones de los mártires y la lectura de sus hechos a las congregaciones de todo el Imperio crearon un grupo unido opuesto al Estado, si bien este en gran medida los veía con indiferencia o los ignoraba por completo. En la mayoría de los casos, los romanos respondieron negándose a matar a los cristianos: en *Sobre la muerte del Peregrino* de Luciano, el Peregrino es arrestado por ser cristiano y llevado ante el gobernador, «quien se dio cuenta de la locura de aquel, y viendo que aceptaría la muerte para aceptar postuma gloria lo soltó sin considerarlo siquiera digno de castigo»[82]. Otros religiosos de ideas radicales buscaron formas menos espectaculares de rechazar la sociedad romana. Los primeros monjes optaron sencillamente por retirarse de ella. Aunque semejante anacoresis (la misma palabra se usaba para quienes huían de los impuestos y la opresión) en realidad nunca tenía nada de simple. Los monjes tenían diversos métodos a su disposición: retirarse de forma individual a vivir en una cueva, como san Antonio, o sobre una columna, como Simón el Estilita, o en un árbol, como los dendritas; o retirarse para formar parte de una comunidad junto con otros monjes. Jesús había ofrecido un modelo para el individuo que rechazaba la familia y la propiedad como principales preocupaciones vitales a favor de una relación con el reino de los cielos y una nueva familia de hermanos y hermanas en la fe. Abandonar la propia identidad social empezó a ser posible de una forma que anteriormente solo estaba al alcance de los locos. En el segundo capítulo hemos visto cómo la estética adoptó algunos de los símbolos de la locura para rechazar el mundo en apariencia cuerdo en el que vivían y con el fin de tener un encuentro más intenso con lo divino. Que esto constituía una muerte social se refleja en el hecho de que en ocasiones se diseñaba las celdas de los monjes para que parecieran tumbas.

Los monjes no se retiraban de la sociedad simplemente para manifestar su descontento. Buscaban explorar lo divino y los límites de la identidad humana. Pero al hacerlo disolvían las categorías y relaciones sociales, lo que implicaba un rechazo del mundo social del que provenían. Los monjes provenían en su mayoría de las clases bajas. Su decisión de alejarse puede interpretarse como una reacción contra los roles que la sociedad definía para los varones y las normas de comportamiento que, se esperaba, se observaran en su cumplimiento. Hacerse monje era una forma de dejar atrás el mundo agotador y en extremo competitivo de los campesinos. El retiro religioso proporcionaba a las mujeres de la no élite una oportunidad de escapar del yugo interminable de la crianza. Pero aunque estos hombres y mujeres intentaban dejar atrás el mundo secular y sagrado de los romanos, lo cierto es que adquirieron un poderoso papel urbano entre la no élite al actuar como árbitros, sanadores y profetas para todos. Los hombres santos se convirtieron en héroes populares. Esto se debió en parte a que dramatizaban lo que era vivir una vida normal, en una expresión especialmente intensa de las preocupaciones que abrigaba la no élite acerca de su salud física y mental. Las labores ascéticas eran en un sentido exagerado análogas al trabajo arduo y agotador de los campesinos: así, por ejemplo, alguien contó a Simón el Estilita tocarse los dedos de los pies 1.244 veces en reverencia a Dios, un trabajo que valía la pena hacer y valía la pena contar (aunque al final este alguien renunciara a seguir contando). A diferencia de los magos de la religión popular tradicional, los santos eran hombres que se habían ganado con esfuerzo su poder religioso. En el Bajo Imperio, el poder adquirido con facilidad empezó a verse como un inconveniente, lo que implicaba una menor eficacia. El ermitaño se convirtió, para

usar la frase de Brown, en el «hombre autárquico, en extremo autosuficiente»[83]. Libre de los lazos del clientelismo, de los impuestos y de los demonios, y bendecido con parte de la libertad de expresión que tradicionalmente se otorgaba a los filósofos, el hombre santo encarnaba todo lo que la no élite soñaba ser.

Hacia el siglo II, la riqueza y el poder estaban concentrándose de forma creciente en las manos de un grupo cada vez más y más reducido. La élite, efectivamente, se había hecho con el control total. El pueblo, por tanto, necesitaba héroes capaces de realizar intervenciones positivas con un propósito moral en su nombre. La no élite necesitaba una nueva forma de patrocinio en este nuevo orden. El ascenso de la vida espiritual fue paralelo al surgimiento de una élite más definida. Los hombres santos adquirieron diversas funciones sociales: cuidaban de los enfermos, los pobres y los oprimidos dentro de las ciudades. De Teodoro de Siqueón se decía que «expulsa demonios, da salud a los enfermos, es un padre para los huérfanos, una fuente de alimento para los pobres y un techo para los desposeídos»[84]. Pero como advierte Whitby, no existen explicaciones sociales simples para el surgimiento de los santos. Su auge fue un fenómeno complejo y diverso y no puede interpretarse exclusivamente en función de la demanda popular. Los autores de hagiografías tenían un interés personal en exagerar su importancia y popularidad. Pero también es cierto que terminaron viviendo acosados casi permanentemente debido a los servicios sociales que podían proporcionar a medida que la gente buscaba nuevas formas de apañárselas en una sociedad cuyas estructuras tradicionales habían dejado de satisfacer sus necesidades[85]. Al final, el Imperio resolvió el problema que la creación de

un nuevo tipo de espacio religioso había generado colonizando ese espacio. Después de la conversión de Constantino, el cristianismo pasó a ser una expresión de lo romano, no de rechazo social. De forma similar, las autoridades resolvieron el problema del ascetismo poniendo lentamente el movimiento bajo su control mediante el simple y tradicional recurso de patrocinarlo.

Algunos puntos de vista extremos eran imposibles de asimilar. La literatura apocalíptica anhelaba el final de Roma, momento en el que se restauraría la justicia y se cobraría venganza[86]. Los *Oráculos sibilinos* profetizaban una época en que «la ira implacable caerá sobre los hombres del Lacio»; una época en la que «la ley y la justicia descenderán sobre los hombres desde el cielo estrellado» y «el desorden, la culpa, la envidia, la rabia y la locura desaparecerán. La pobreza y la penuria abandonarán a los hombres en esos días, junto con el homicidio y los conflictos detestables y las riñas dolorosas, el robo nocturno y todas las enfermedades». Para los romanos será la hora de pagar: «Por toda la riqueza que Roma arrebató a Asia en tributos, tres veces multiplicada la arrebatará Asia a Roma, devolviéndole su maldita arrogancia: y por todos los hombres que fueron sacados de Asia para ir y morar en Italia, veinte veces su número habrán de servir en Asia como esclavos miserables»[87]. Este sentimiento abrasador de indignación y sed de venganza con frecuencia asociaba el régimen romano con el cuerpo envilecido y corrupto de una prostituta, como en la identificación bíblica de la puta de Babilonia con Roma, la ciudad «donde está el trono de Satanás»[88]. Egipto tenía una larga tradición de resistencia al dominio extranjero, habiendo sido conquistado antes por los griegos bajo Alejandro Magno. Un papiro del siglo III profetiza: «y

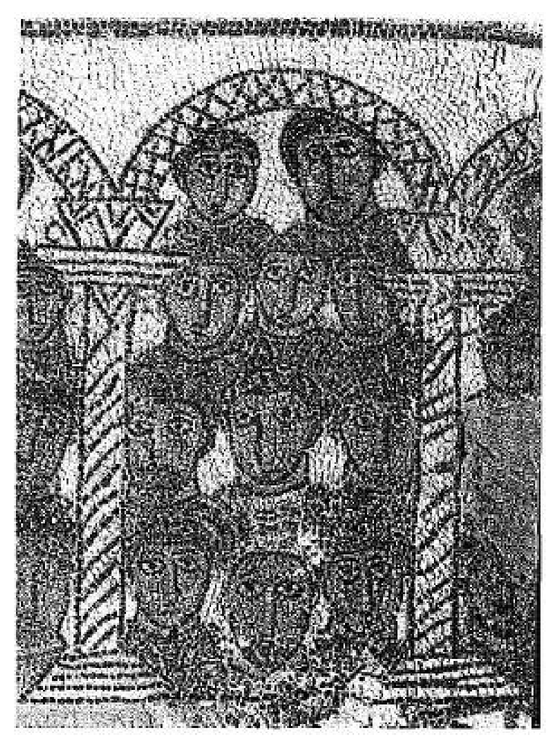
las cosas irán mal para los ricos. Su arrogancia será doblegada y sus bienes confiscados y entregados a otros […] Y los pobres serán exaltados y los ricos humillados»[89]. El *Oráculo del alfarero* espera con ansiedad una época dorada en la que un demonio bueno llegará para convertirse en una fuente de males para los griegos y reducir la «presuntuosa ciudad junto al mar» (es decir, Alejandría) a un «lugar en el que los pescadores secan sus redes»[90]. Este tipo de literatura de la resistencia a menudo adoptaba las herramientas culturales que Roma proporcionaba pero subvirtiéndolas para adaptarlas a sus propios propósitos. Así, para algunos de los oprimidos, Nerón se convirtió en la encarnación de la maldad romana y su regreso, en la señal del desastre que caería sobre Roma[91]. ¿Era todo esto simplemente un testimonio de la furia impotente de los oprimidos? Estos textos por lo menos muestran que era posible hacer algo para oponerse a la dominación romana. Y aunque es cierto que tales escritos sufren del «analfabetismo craso, confusión mental y repetitividad que son inseparables de este tipo de literatura popular», también es cierto que representan visiones alternativas muy imaginativas del orden social, visiones que conseguían transformar una situación atroz en un triunfo inminente[92]. Por otro lado, algunas de estas predicciones catastrofistas, que obviamente eran bastante comunes, parecen haber asustado en verdad a la élite. Una profecía popular sobre el fin que se cernía sobre el Imperio llegó a preocupar tanto a Tiberio que ordenó la destrucción de varios oráculos sibilinos espurios[93].

¿Cómo conciliamos estos diversos grados y formas de resistencia y oposición con el punto de vista oficial? Según Veyne, «el pueblo amaba a su soberano y las personas de buen juicio elogiaban la sumisión como el deber de todo

súbdito leal»; «las pruebas de ese amor estaban por doquier: en las fiestas y en las ceremonias, en los retratos del emperador expuestos en todas las tiendas, en la imaginería popular»[94]. Como señala Estacio: «incontables voces se elevan al cielo vitoreando en la fiesta del emperador; con amoroso entusiasmo, aclaman a su señor»[95]. Sin duda es cierto que la imagen imperial dominaba la vida social: en las monedas y en las estatuas, a través del culto imperial, y con los retratos mal ejecutados del emperador encontrados en «las mesas de los cambistas, en los tenderetes, en las tiendas, o colgados en los aleros, los vestíbulos, en las ventanas: de hecho, en todas partes»[96]. Se aprobaron leyes para contener la adulación excesiva de las imágenes imperiales exhibidas en los concursos[97]. La gente al parecer quería tantísimo a su emperador que «todos los hombres te pagan los impuestos con mayor placer de lo que algunos los recaudan de otros». ¿Y por qué no deberían si «todas las masas populares del Imperio no tienen necesidad de temer al poderoso entre ellos; pueden recurrir a ti […] La situación actual complace y resulta ventajosa tanto para los ricos como para los pobres y no hay mejor forma de vivir»[98]? Pero ¿acaso debemos interpretar todo esto literalmente en vista de lo que sabemos acerca del escepticismo popular en otras partes?

Decir que el emperador era una figura poderosa en la sociedad romana es afirmar algo indudablemente cierto, incluso a pesar de que es posible que la mayoría de la población ni siquiera fuera capaz de decir el nombre del actual titular. El emperador no era solo, para citar la famosa frase de Millar, «lo que el emperador hacía», porque el emperador se convirtió también en una imagen: una acumulación de acciones pasadas, obra de otros emperadores, es decir, los emperadores eran lo que habían

hecho antes y lo que se esperaba que hicieran en el futuro[99]. Los emperadores animaban al pueblo a creer en su divinidad, pero al hacerlo crearon una imagen que podía usarse en su contra. Una imagen, para usar las palabras de Scott, que podía convertirse en un arma para los débiles[100]. Una vez el ideal quedó establecido, fue posible juzgar a todos los emperadores en relación a él. Y el conocimiento de los atributos de un emperador ideal dio a los romanos normales y corrientes una forma de pensar, de evaluar en qué medida la realidad estaba por debajo de lo esperado. Por supuesto, pensar en ello no es lo mismo que hablar de ello, mucho menos hacer algo al respecto. Incluso los escritores de la élite debían cuidarse de formular sus críticas de los abusos del poder imperial introduciéndolas en discusiones sobre los reinados de dinastías anteriores. De allí que Tácito y Suetonio, bajo Trajano y Adriano, escriban sobre las dinastías Julio-Claudia y Flavia de anteriores generaciones. El emperador podía exhibir su poder absoluto desobedeciendo con impunidad cualquiera de las leyes y normas de la sociedad. Pero si estas acciones socavaban su supuesta defensa de la justicia y la libertad, publicitada en las monedas y los edificios y el culto imperial, entonces el pueblo comprendía que esa promesa no se estaba cumpliendo en realidad y juzgaba el régimen en consecuencia. Así, cuando Adriano contestó a una mujer que lo acosaba pidiéndole una audiencia que no tenía tiempo, la mujer se limitó a responder: «Entonces no seas emperador». El hecho de que esta anécdota parezca haber sido muy popular, y haya tenido varias versiones a lo largo de los siglos, demuestra que este era un enfoque común para lidiar con quienes estaban en el poder: intentar devolverles la retórica oficial para obligarlos a estar a la altura de su propia propaganda[101].



16. Mosaico: la exitación de la multitud en el circo.

La exigencia popular de un gobierno justo halló su expresión más clara en su actitud hacia las imágenes imperiales. La imagen del emperador se había convertido en el depósito definitivo de la protección y la justicia. Y el pueblo intentó usar esta asociación para expresar sus puntos de vista: una mujer que perseguía a un senador insultándole llevaba un retrato del emperador para su protección[102]. Las imágenes imperiales tenían un papel central en los disturbios. Durante un motín para protestar contra los impuestos, los manifestantes, «al ver las muchas imágenes pintadas en los paneles, cometieron blasfemia arrojando piedras contra ellas y burlándose mientras las destrozaban»; luego derribaron las estatuas del emperador y la emperatriz y las arrastraron por la ciudad y, «como es usual en tales ocasiones, la turba enfurecida profería cuanto insulto la

pasión le sugería»[103]. En los disturbios era frecuente que se derribaran las estatuas imperiales, que destrozadas y cubiertas de inmundicias eran azotadas y luego arrastradas por las calles[104]. Tras la muerte de Calígula, el pueblo de Roma destrozó sus estatuas[105]. El hecho de que se hubiera dedicado a ello con tanto entusiasmo sugiere que no le gustaban tampoco cuando Calígula estaba vivo. Si se hubiera tratado solo de un acto ritual para demostrar lealtad hacia el nuevo régimen, esta clase de destrucción se hubiera producido con ocasión de la muerte de todos los emperadores. En lugar de eso, lo que esto indica es que el pueblo se conducía ante las estatuas con la misma actitud aduladora que tenía que emplear con sus superiores cotidianamente. De forma ocasional, la máscara caía y la gente quizás usaba medios indirectos para expresar su opinión del régimen: así, Caracalla mandó a prisión a quienes orinaban cerca de sus estatuas y retratos[106].

En otras ocasiones, tales acciones simbólicas eran reemplazadas por ataques verbales directos e indirectos. En los *Hechos de los mártires paganos,* Heliodoro se queja de que el trigo se vende a cuatro veces el precio justo y que el emperador recibe el dinero; o, al menos, «eso es lo que hemos oído». El emperador dice: «No debiste hacer circular esa historia sin cerciorarte de ella. ¡Verdugo!». Resulta claro que la gente usaba los chismes y los rumores para expresar juicios críticos acerca del régimen, pero que estos rara vez llegaban a los oídos imperiales. Como dice Heliodoro, «¿con quién podemos hablar si nadie nos oye?»[107]. Esto constituía un problema para el régimen, que necesitaba información tanto para protegerse de las conjuras como para saber qué decía la opinión pública actual. Las leyes afirmaban que todo el que hablaba contra el emperador era necio, estaba loco,

tenía malas intenciones o era «un revoltoso ebrio»; pero también señalaban que quien lo hiciera no sería perseguido. Los emperadores querían oír «todos los detalles sin ningún cambio»[108]. Amiano cuenta que el emperador Galo recorría disfrazado las calles y las posadas de Antioquía preguntándole a la gente qué pensaba de él[109]. Esto sugiere que el emperador era un tema aceptable de conversación, si bien no uno exento de riesgos. Epicteto nos dice que «en Roma, los soldados atrapan a los hombres imprudentes de la siguiente manera. Un soldado, vestido de civil, se sienta junto a ti y empieza a vilipendiar al emperador. Luego, como si creyeras que ponerse a insultar es prueba suficiente de su buena fe, empiezas a decir lo que piensas y, entonces, al instante, te ves esposado y llevado fuera»[110]. En su mayoría, la gente limitaba su descontento a «refunfuños ociosos»[111], o algún grafito anónimo: «El contable de Nerón Augusto es venenoso»[112]. Pero, como sostiene O'Neill, parece ser que existía «una cultura del pueblo de la discusión generalizada» que en ocasiones era política[113].

Resulta claro que la imagen del emperador desempeñaba una función potente en la sociedad romana. Una gran cantidad de romanos manifestaban una lealtad religiosa hacia el emperador que «trasciende con creces la mera obediencia política»[114]. El culto del emperador también proporcionó a las provincias del Imperio una forma de racionalizar su sometimiento. Ser conquistado y sometido por un dios no era una desgracia. Pero es posible hacer otras lecturas y, a la luz del escepticismo popular y la literatura de la resistencia, no pueden descartarse por completo. El gobierno era un régimen autocrático que intentaba infundir lealtad entre sus miembros mediante la creación de un aura carismática alrededor de sus líderes. Los rituales y los

símbolos de los espectáculos y del culto imperial crearon nuevas tradiciones en las que se exhibía el poder imperial y que ayudaron a hacer eficaz el dominio y construir una comunidad. Eran una escenificación de las aspiraciones del régimen: ser líderes de una sociedad ordenada, moral y satisfecha. Es indudable que estos rituales realmente fueron una fuente considerable de legitimidad y una expresión de opiniones abrigadas por muchos: a fin de cuentas, los emperadores habían traído la paz y una relativa prosperidad. Pero incluso si crearon legitimidad, los rituales públicos también eran en igual medida una afirmación de un dominio basado en la conformidad. Lo que al régimen le importaba eran las declaraciones públicas de lealtad. Las aclamaciones y los sacrificios y los panegíricos servían todos para adular al régimen. La repetición interminable de los mismos rituales y el exceso de la iconografía imperial también generaban escepticismo. ¿Por qué iba la cultura del pueblo, que en sus fábulas se mostraba tan escéptica ante las autoridades, a creerse de repente el cuento de los emperadores? Hemos de cuidarnos de la tentación de trasladar al pueblo romano actitudes políticas modernas. Sería equivocado considerar que la no élite era cínica hacia sus dirigentes en el sentido moderno[115]. Pero, de igual forma, debemos cuidarnos de aceptar las transcripciones de los actos públicos, llevados a cabo antes los poderosos, como prueba directa y clara de la lealtad del pueblo y su creencia en la bondad del gobierno romano.

El prolijo orden social que hallaba expresión en los espectáculos imperiales estaba lejos de ser evidente en la vida romana. El Imperio estaba muy lejos de cumplir con sus pretensiones de justicia y buen gobierno. Es tentador pensar que cuanto más alejado estaba de satisfacer sus estándares autoproclamados, más necesitaba aumentar el volumen en

sus declaraciones públicas de que todo estaba perfectamente bien. Así, cuando se examina el derecho romano tardío y «el mundo ferozmente moral de las constituciones imperiales del siglo IV»[116], bien podríamos estar contemplando un intento de ocultar la decadencia de los estándares de gobierno. Ya hemos visto que los romanos eran capaces de criticar a sus emperadores en privado. Los relatos sobre transgresiones, como las de los mártires y sus castigos públicos, se convirtieron en una de las monedas corrientes de la resistencia. Los actos públicos de desafío se hicieron muchísimo más peligrosos y, en consecuencia, la mayoría tuvo que ocultarse tras el manto de anonimato que proporcionaba la muchedumbre. Solo individuos radicales como los mártires cristianos estaban preparados para desafiar de forma abierta la imagen oficial de la sociedad. Esto resultaba particularmente amenazador para un régimen que dependía de las declaraciones públicas de lealtad para legitimarse.

El régimen obligaba al pueblo a adularlo. Los ricos tenían que escribir panegíricos cada vez más floridos, postrarse a los pies del emperador y, si eran afortunados, besarle el borde de su manto. Los pobres tenían que aclamar y vitorear la benevolencia de su reinado. Pero difícilmente sorprende que semejante régimen también obligara al pueblo a fingir todo ello. Sabemos que durante las persecuciones muchos cristianos se tragaron sus creencias y ofrecieron sacrificios al emperador. La simulación pública de este tipo se convirtió en un aspecto de la experiencia de ser romanos: así era como se lidiaba con el poder. Davo, el esclavo de Horacio, aprovechó las Saturnales para criticar a su amo por escapar de sus clientes con el fin de adular a su propio patrón, Mecenas: «Algo es seguro: tú que me das órdenes, a otros sirves, desdichado, y te manejan por cuerdas

ajenas cual títere»[117]. La adulación era una expresión tanto de deferencia como de distancia social, pero también funcionaba sobre una idea de valores compartidos. Servía para intentar que los emperadores sintieran que era su deber ayudar a su pueblo. La realidad política ineludible era que el poder se había ido concentrando cada vez más en las manos de un solo hombre. Adular era una forma de lidiar con esa realidad de las relaciones de poder. Ambas partes quedaron atrapadas en esa situación: el emperador, como Constancio II, estaba obligado a sentarse y permanecer inmóvil y enjoyado, como correspondía a un emperador divino; el pueblo estaba obligado a vitorear obedientemente. La mayoría participaba en estos actos públicos. Los aceptaba para seguir adelante. Los castigos atroces de los espectáculos servían como recordatorio de lo que le ocurría a los desviados. Para el pueblo, la política se convirtió en un ejercicio en gran medida teatral, en el que los espectáculos proporcionaban un área «segura» para la expresión política. Pero ello le servía porque le daba lo que necesitaba: patrocinio en forma de ocio y dádivas. Y, desde el punto de vista del emperador, la nueva política generaba obediencia civil de forma mucho más eficaz de lo que nunca podría hacerlo el uso de la fuerza puramente militar.

La élite intentó fraguar un consenso social mediante la creación de una imagen de orden justo. El emperador se presentó como padre de todos; y al hacerlo, el régimen dio a la no élite un medio de juzgar su gobierno con, para usar las palabras de De Certeau, «los recursos ingeniosos mediante los cuales los débiles utilizan a los fuertes»[118]. La reputación era importante para los ricos, y ser bueno con el pueblo era el modo de labrarse una buena reputación. Esta era la única forma en que el pueblo tenía algún control sobre la élite. Ello evidencia que el pueblo poseía estándares para aprobar

o condenar la conducta de la élite, independientemente de cuán vagas hayan podido ser tales nociones. Pero la idea del «buen rico» creó un marco de estabilidad, pues proporcionaba una válvula de escape para la crítica que resultaba socialmente aceptable. El chismorreo formó una opinión pública que juzgaba a sus líderes de acuerdo con las normas compartidas de buen gobierno.

La mayoría de los actos de resistencia fueron escaramuzas menores a lo largo de la frontera entre el gobernante y los gobernados. Las anécdotas y los chistes acerca de los excesos de los emperadores dependían de un lenguaje común acerca del poder. Al usar el sistema conceptual de los emperadores, esas historias servían para crear, no para destruir, la comunidad. La resistencia fue en su mayoría una cuestión de pequeña escala y mundana, carente de propósitos ambiciosos. Las fuentes nos ofrecen la impresión de una cultura del pueblo en gran medida pasiva que ocasionalmente estallaba de forma violenta. La resistencia fue mucho más activa y continua de lo que eso sugiere. Mientras el disentimiento no desafiara de forma pública al régimen, por lo general se lo toleraba. La gente aprendió a leer entre líneas y reinterpretar ciertas cosas como críticas, y esta es la razón por la que en el teatro la audiencia reconstruía tantísimos versos como cuestionamientos críticos.

¿Creía la no élite en la imaginería del emperador? El rechazo de ciertos grupos religiosos muestra que algunos no lo hacían. En su lugar, lo que encontraban en ella era propaganda y mitología imperiales. La mayoría de las opiniones del pueblo probablemente estaba en algún lugar intermedio entre la creencia y el escepticismo totales, y su actitud cambiaba de acuerdo con las circunstancias. El

pueblo actuaba con obediencia la mayor parte del tiempo y, en los juegos, participaba de forma activa en las aclamaciones. Pero asimismo conservaba parte del escepticismo hacia la autoridad que la no élite había siempre demostrado. La corrupción funcionaba en ambos sentidos. De la misma forma que el gobierno romano avanzó hacia un sistema en el que el dinero compraba el acceso, el pueblo se mostraba conforme mientras sus dirigentes continuaran comprando su apoyo. El hecho de que el pueblo fuera en su mayoría deferente no implica que no siguiera calculando y sopesando sus intereses constantemente. La pobreza y la dependencia siempre habían implicado la necesidad de asumir, y ofrecer, diferentes rostros sociales. El pueblo masajeaba los egos de la élite con muestras de adulación y respeto, y mientras los ricos pagaran como les correspondía, obtenían a cambio lealtad y reconocimiento social. La fábula de «El rey mono» le decía a la gente todo lo que necesita saber al respecto[119]: un mentiroso y un hombre honesto viajaban juntos y llegaron al país de los monos. El mono jefe ordenó que los detuvieran para interrogarlos y saber qué dirían de él. Mandó que los demás monos se formaran a su izquierda y su derecha y mandó que le prepararan un trono. El jefe «les hizo tomar sus lugares justo como alguna vez le había visto hacer al emperador», y luego preguntó a los viajeros: «¿Quién soy?». El mentiroso contestó: «Tú eres el emperador» y quienes «te acompañan son tus cortesanos, tus funcionarios, tus instructores y tus soldados». Halagado por la respuesta, el mono recompensó al viajero. El hombre honesto pensó que tendría todavía más suerte si decía la verdad, de modo que dijo: «En realidad eres un mono y todos estos que están aquí también son monos», por lo que «de inmediato el mono jefe ordenó que le destrozaran con uñas y dientes». La moraleja dice: «los hombres malvados

que aman la mentira y maldad destruyen la honestidad y la verdad», pero no es difícil hallar lecturas más subversivas.

Conclusión: Hacia una cultura del pueblo cristiana

En Roma, en el antiguo santuario de Quirino, «se alzaban dos viejos árboles de mirto, uno se llamaba “El Patricio” y el otro “El Plebeyo”. Y cuando los patricios estaban en ascenso, su mirto se hacía fuerte y florecía, extendiendo sus ramas hacia fuera, mientras que el Plebeyo se marchitaba y se encogía». Sin embargo, después de la guerra social de los años 91-87 a. C., «el árbol noble decayó mientras que el árbol popular levantó su cabeza y creció con fuerza»[1]. Para los ciudadanos romanos normales y corrientes que tuvieron que soportar la peor parte del reto que supuso completar la conquista del mundo mediterráneo, esta trajo beneficios indudables. El enorme crecimiento que experimentó la ciudad de Roma creó una economía más diferenciada que generaba oportunidades distintas de la agricultura. La introducción del subsidio de grano redujo (aunque no eliminó) la necesidad de trabajar que tenía la plebe. Augusto trajo la paz, un beneficio que no era poca cosa después de décadas de guerra civil. Esto hizo que aminoraran las exigencias militares a las que estaba sometido el capital humano del pueblo, lo que a su vez redujo las consecuencias negativas de la pobreza, la deuda y la desposesión que sufrían muchas familias cuyos varones pasaban largos períodos lejos de casa. Y si un varón quería ingresar en el ejército, ahora se le pagaba mejor. Cientos de miles

partieron para establecerse en las nuevas colonias[2]. Todo ello sirvió para reducir los riesgos que conlleva vivir para la plebe. El pueblo disfrutaba de unos juegos espléndidos, que además constituían una oportunidad de fama y fortuna para unos pocos afortunados: el auriga Diocles ganó más de treinta y cinco millones de sestercios a lo largo de su carrera. La importación de unos dos millones de esclavos, cuyo estatus era muy inferior al de los ciudadanos, acaso también supuso un beneficio psicológico significativo para la plebe en una sociedad en la que el estatus resultaba tan importante.

Por supuesto, el hecho de que los esclavos fueran quizás una cuarta parte de la población italiana hace engañosa cualquier interpretación de la cultura del pueblo romana basada exclusivamente en quienes disfrutaban de la condición de ciudadanos. La mayoría de la no élite a lo largo y ancho de Italia y el Imperio tenía muchísimas menos razones para agradecer a Roma lo que había hecho por ella. La existencia de los tipos de resistencia que hemos vislumbrado en el último capítulo convierte en imposible cualquier lectura simple de la cultura del pueblo romana. La cultura del pueblo era una entidad compleja que abarcaba una amplia gama de subculturas diferentes. Había numerosas variaciones locales en términos de conducta y creencias, así como finas gradaciones de estatus dentro de la misma no élite. La no élite nunca habló con una única voz. Lo que unía al pueblo era la experiencia común de ser débil en una estructura de poder jerárquica. Los miembros de la no élite tenían que hallar formas de lidiar con un abanico de problemas similares que los asediaba; tenían que hacer frente a las presiones físicas y psicológicas únicas a las que los sometía la vida en el mundo romano; y tenían que aprender a manipular a los miembros poderosos de su sociedad.

Woolf anota con acierto que el centro simbólico del sistema cultural romano era un «conjunto de costumbres, gustos, sensibilidades e ideales que eran propiedad común de una aristocracia que fue difundiéndose cada vez más por todo el Imperio»[3]. La cultura del pueblo, en cambio, reflejaba un conjunto mucho menos coherente de creencias y conductas. Sus costumbres eran bastas y tenían sus raíces en las necesidades prácticas de ganarse el sustento; sus gustos eran sencillos y carentes de refinamiento; su sensibilidad era ordinaria y tosca; sus ideales eran una exigencia simple y franca de buen gobierno y justicia. De la misma forma que no esperaríamos que toda la élite fuera igual a pesar de compartir una educación común, no debe sorprendernos encontrar que la no élite era tanto o más diversa y dispar. Lo que diferenciaba a la mayoría de los que pertenecían a la no élite de los miembros de la élite era que los primeros carecían de poder. Eran débiles desde un punto de vista económico, lo que significa que la mayoría tenían que realizar trabajos físicos arduos para ganarse el sustento; carecían de los recursos que podrían haberles ayudado a hacer frente al elevado nivel de presiones psicológicas al que estaban sometidos; y su estatus bajo implicaba que en sus tratos con las autoridades siempre estaban a la defensiva.

Pero debemos cuidarnos para no crear un abismo entre las clases. La idea de la élite contra los subalternos es una separación demasiado simple. La cultura del pueblo no tenía una política única. Muchos, probablemente la mayoría, abrigaban opiniones en gran medida conservadoras que armonizaban socialmente con las de la élite. Había una gran cantidad de esclavos leales que estaban de acuerdo con la cultura dominante, aunque acaso no con la presteza con la que sus maestros fantaseaban: «Cotidianamente tenemos bodas y aniversarios, bromas y fiestas y jolgorio con las

sirvientas. Debido a ello, no todos los esclavos quieren huir; debido a ello, algunos de nosotros no queremos que nos liberen»[4]. De igual forma, por todo el Imperio, muchos miembros de la no élite aceptaban sin duda encantados las afirmaciones de liderazgo de los emperadores, aunque solo fuera porque ello les ayudaba a entender su propio lugar en la sociedad. Muchas personas respondían con escandaloso entusiasmo a la desigualdad ritual de la pompa, que aprovechaban como una oportunidad para identificarse indirectamente con la élite y disfrutar de la grandiosidad de su sociedad. Si otros se negaban a aprobarlo, al menos aceptaban de forma pasiva el *statu quo.* Es probable que la mayoría de estas mismas personas también se opusieran al control de la élite en determinado momento de sus vidas cotidianas. Algunas formas de resistencia fueron radicales y extremas, pero en una gran parte de los casos la resistencia consistió en acciones a pequeña escala e inútiles. No puede trazarse una dicotomía simple entre quienes se resistían y quienes colaboraban. El pueblo tenía todo un abanico de actitudes diferentes hacia las autoridades.

El flujo cultural entre las clases se movía en ambos sentidos. A pesar de que la cultura literaria de la élite estaba casi por completo separada de la no élite, muchas personas adineradas encontraban fascinante la cultura del pueblo. Les encantaba la emoción derivada de la ruptura de los rangos sociales, el populismo y el pasarlo bien de maneras menos refinadas. El acuerdo político que trajo consigo el Imperio también creó la necesidad de un nuevo espacio en el que las clases pudieran encontrarse en un espíritu de armonía. Eso implicó el establecimiento de nuevas formas culturales que fundieron muchos elementos tanto de la cultura del pueblo como de la cultura de élite, lo que sirvió para reunir a todos los grupos sociales en un contrato social más vinculante. La

cultura romana no se filtró simplemente de la élite a sus inferiores sociales. Las actitudes populares también se elevaron hasta penetrar en el sistema de gobierno.

Es posible afirmar casi con certeza que el éxito de esta estrategia varió de forma considerable a través del Imperio y de los diferentes grupos sociales. En Roma, la plebe urbana prosperó y, por esa razón, «las población pobre de la ciudad no parece haber desarrollado una contracultura»[5]. Pero la necesidad simple de ganarse el sustento y la amenaza de la violencia mantuvo en su lugar a la mayoría. Entre los vencidos, la ideología imperial no necesariamente se tradujo en una aceptación del dominio romano. En las provincias muchos quizás aceptaran lo inevitable, pero eso no significa que creyeran de verdad en el orden natural de justicia del régimen imperial. Con todo, una vez más debemos cuidarnos de interpretar esto como una simple cuestión de resistencia o hegemonía. Estar bajo el dominio de Roma era una experiencia compleja, las ambigüedades que generaba son visibles en las formas en que esa experiencia se expresó. Entre los judíos, por ejemplo, las visiones apocalípticas surgieron a la par que continuaba la contemporización y la colaboración. Con el paso del tiempo, y a medida que las posibilidades de una nueva rebelión se desvanecían, las actitudes se endurecieron y Roma terminó siendo considerada de forma convencional «el Imperio del mal»[6]. Esto es acaso lo contrario de lo que sería de esperar, a saber, que el pueblo sencillamente se acostumbrara.

La romanización no fue solo una cuestión de convertirse en romano o resistirse a lo romano. Los provinciales construyeron formas culturales con materiales muy diversos, seleccionando de manera activa de una variedad de fuentes culturales para crear su propia identidad. La cultura de la

élite era un recurso que ellos podían usar según les pareciera conveniente. Estas nuevas identidades personales estaban «impulsadas por su propia autoestima» y se dirigían a sus pares y a sus propias familias[7]. El continuar con las tradiciones locales, por tanto, no puede interpretarse automáticamente como un acto de resistencia, ni se lo consideraba tal en su momento. Los romanos fomentaban de forma activa el localismo siempre que su intención fuera pacífica. Eso dio a los provinciales espacio para maniobrar, al permitirles mantener una fachada de cooperación y quietismo, mientras refunfuñaban tras bambalinas. Los romanos probablemente eran indiferentes a tales quejas. Tácito nos muestra que eran muy conscientes de que sus subordinados se quejaban, incluso a pesar de que solo podían concebir tales quejas a través del prisma de las prioridades romanas. Los refunfuños de descontento estaban en el nivel más bajo del disentimiento, muy lejos de la desobediencia, por no hablar del rechazo público del derecho de Roma a gobernar.

El problema que plantea la interpretación de cualquier imaginería o acontecimiento imperial es que estos eran la transcripción pública de un régimen autocrático. En público la gente llevaba a cabo una actuación respetable para dar la impresión de unanimidad. La sociedad se representaba como una procesión bien ordenada que en sí misma evocaba cohesión social y creencia colectiva. Muchas ceremonias imperiales quizás fueran una especie de «autohipnosis» para convencer a los mismos gobernantes de que todo eso era cierto[8]. Es imposible decir qué porcentaje de la no élite se lo creía ni en qué medida lo hacía. Cuando leemos que las tabernas cerraban en señal de luto por la muerte de los emperadores y que «por toda la ciudad se exhibían expresiones de pena», es tentador pensar que el pueblo

sentía un afecto genuino por los emperadores[9]. El que tales expresiones de pena se «combinaban con fiestas» sugiere que la gente seguía sintiéndose en condiciones de pasárselo bien. Y el hecho de que los emperadores tuvieran una policía secreta y usaran disfraces para intentar averiguar qué pensaba realmente el pueblo sugiere que también existía otro discurso popular, de carácter más crítico. El entusiasmo popular, además, no parece concordar con el escepticismo inflexible que en otros aspectos mostraban hacia sus gobernantes: «Un cambio de gobernante es solo un cambio de amo para los pobres»; y, como dice el asno de la fábula, «qué me importa de quién soy esclavo mientras solo tenga que llevar un bulto cada vez»[10]. La mayoría tenía expectativas limitadas: «Pocos hombres desean la libertad; la mayor parte se contentan con que sus señores sean justos»[11].

Entre el pueblo, la autoridad imperial se basaba simbólicamente en las exhibiciones fastuosas y los rituales y ceremoniales públicos. Las protestas como los motines por los alimentos eran solo un aspecto del juego del clientelismo. Sin embargo, actos de desafío público como los de los mártires cristianos contradecían todo el sistema y debían ser aplastados. Los emperadores dramatizaban su gobierno y, por ende, exageraban su autoridad. Decirle la verdad a esta clase de poder es imposible dentro de los límites de la seguridad personal. La adulación se convierte en la norma. Tales rituales públicos de deferencia son menos importantes en nuestra sociedad, pero en el mundo romano eran parte de lo que los poderosos exigían a los débiles. El uso ritual de un lenguaje político deferencial reducía el riesgo en la medida en que mantenía a raya a los superiores sociales y ayudaba a inclinarlos hacia acciones benevolentes. La conformidad era

una forma de manipulación requerida por la búsqueda de recursos escasos. Las sonrisas fingidas y el encogimiento de hombros modesto formaban parte del arsenal de humildad que los débiles podían desplegar contra los poderosos. Es indudable que la élite era consciente de lo que sucedía, pero lo atribuía, no a la astucia y el cacumen, sino a las características lisonjeras naturales de los inferiores sociales.

El pueblo desarrolló una gama de discursos para hacer frente a las amenazas que le planteaba tratar con una estructura de poder peligrosa. Consentir, sin duda, era una opción: aceptar el relato oficial y ofrecer a las autoridades respaldo incondicional. La adulación era una forma segura de expresarse en público que permitía tener cierto espacio para maniobrar apelando a lo que la élite misma afirmaba sobre la calidad de su gobierno. El anonimato creaba un medio prácticamente libre de riesgos para formar la opinión pública a través de chistes, canciones, rumores y chismes. Las jergas propias de ciertos grupos sociales como los esclavos eran inherentemente inaccesibles para la élite y, por desgracia, también para nosotros. La verdad se convirtió en lo que Scott denomina una «trascripción oculta», que solo podía expresarse con seguridad mediante disfraces[12]. Disfrazar el significado mediante formas como la fábula y la parábola era una manera eficaz de vedar el mensaje previsto para quienes no podían ir más allá del sentido literal, al tiempo que se lograba transmitir opiniones alternativas en el ámbito público para quienes sí podían hacerlo. La interpretación creativa de los significados intencionados en textos como los dramas permitía la expresión de lecturas subversivas. En su conjunto, estos discursos ocultos creaban una crítica del poder a sus espaldas y representaban una suerte de «infrapolítica de los desprovistos de poder», independientemente de cuán ineficaz fuera en nuestra

opinión semejante política[13].

Es demasiado fácil ver la cultura del pueblo como una masa monolítica y estática. En realidad, es posible ver cómo las mismas fuerzas que afectaban a la sociedad romana en su conjunto tuvieron un poderoso impacto en el pueblo. A medida que el Imperio maduró, surgió una diferencia más marcada entre las clases que vieron cómo la riqueza y el poder se concentraban en las manos de unos pocos. En el Bajo Imperio, una sociedad más vertical reemplazó el viejo ideal del Imperio como una comunidad de ciudadanos. Es tentador ver en ello un desastre interminable para la no élite. El cambio en las definiciones legales, en los siglos II y III, hacia una división entre los más honorables y los más humildes (*honestiores* y *humiliores*) y, en los siglos IV y V, los más poderosos y los más débiles (*potentiores* y *tenuiores*) puede interpretarse como un reflejo de una división acentuada y un mayor antagonismo entre las clases. Los pobres libres ahora podían ser sometidos a castigos serviles como la tortura y las palizas y ser arrojados a las bestias. Pero en la práctica las distinciones siempre fueron borrosas y para la mayoría de la no élite la ley siempre había sido una zona prohibida[14]. La ciudadanía se devaluó hasta tal punto que, en el año 212 d. C., el emperador Caracalla se la otorgó a todas las personas libres de nacimiento del Imperio. Pero entonces, como antes había descubierto san Pablo durante su ministerio, los beneficios de la ciudadanía a menudo se aplicaban de forma arbitraria. La crisis del siglo III trajo invasiones bárbaras y guerras civiles, no obstante, si hubo una «era de la ansiedad» es difícil establecerlo. La necesidad de mantener un ejército más grande después de la crisis se tradujo en un cambio hacia un gobierno más fuerte y más grande cuyo propósito era recaudar más impuestos. Como muestra Kelly, comprar el acceso al gobierno se convirtió en

la norma[15]. Podríamos ver eso como corrupción, pero este nuevo enfoque sencillamente reemplazó un sistema que se basaba más en el patrocinio. La no élite nunca había tenido mucho acceso al gobierno. La decadencia económica que en otra época se pensaba que había comenzado durante el Bajo Imperio ahora parece menos segura, y si para el año 400 d. C. «los habitantes de la ciudad media eran una masa andrajosa», no está claro que antes hubieran sido algo distinto[16]. La fiscalidad más elevada y el colonato, que ataba a los arrendatarios a la tierra, quizás haya minado la estabilidad de las rentas de los campesinos y reducido la capacidad para responder a las fluctuaciones de las cosechas, pero las pruebas de que fue así son magras. Como señala Brown, «la mayor presencia del Estado romano no necesariamente supuso tanta miseria para sus súbditos como antes habíamos pensado»[17].

Una de las formas en que la cultura del pueblo sí salió perdiendo en el Bajo Imperio fue en el descenso marcado de las instalaciones y espectáculos públicos que se le proporcionaban. La quiebra del sistema de patrocinio tradicional creó la necesidad de encontrar nuevas formas en que el pueblo pudiera obtener apoyo por parte de los ricos. La caridad cristiana quizá haya causado cierto incremento en la transferencia de riqueza hacia quienes se encontraban en el fondo de la escala social. Pero esto bien podría ser un truco retórico pues, como dice Brown, «la Antigüedad tardía fue testigo de la transición de un modelo de sociedad, en el que los pobres eran en gran medida invisibles, a otro, en el que pasaron a tener un vivo papel en la imaginación social»[18]. Lo que esto sí demuestra es que, a pesar del incremento que experimentó la pendiente de la jerarquía social, seguía existiendo aún cierto deseo de solidaridad

social. Esto podría haber tenido un impacto significativo entre los necesitados. En el siglo III, el papa Cornelio ayudaba a más de mil quinientos pobres y viudas[19]. Si asumimos que en Roma la población cristiana constituía entre un 3 y un 5 por 100 de una población total de un millón, tenemos entonces que esos mil quinientos cristianos, alimentados a cuenta de la Iglesia, constituían entre un 3 y un 5 por 100 de toda la población cristiana. Dados los limitados recursos para auxilio de los pobres que había antes, esto no era en absoluto un beneficio insignificante. En Oriente, a finales del siglo IV y comienzos del siglo V, surgió toda una serie de instituciones filantrópicas para atender tanto a los huérfanos y los expósitos como a los indigentes, los enfermos y los ancianos[20]. «Los enfermos» se convirtieron en un grupo reconocible como «los pobres», lo que casi con certeza no indica ningún incremento real en los problemas de salud sino un cambio hacia una sociedad en la que este grupo pasó a considerarse digno de atención y recursos. De hecho, el auxilio de los pobres y la asistencia sanitaria sin duda explican en parte el atractivo que el cristianismo tenía para la no élite.

El pueblo se volvió apasionado en materia de creencias religiosas. Una famosa cita de Gregorio, obispo de Nisa en el siglo V, capta con nitidez esta recién descubierta democratización de la teología: «Si preguntas acerca de tu cambio, obtienes alguna reflexión sobre lo engendrado y lo no engendrado. Si preguntas cuánto cuesta el pan, la respuesta es "el Padre es más grande y el Hijo inferior". Y si dices: "¿está listo el baño?", la respuesta es que el Hijo procede de la nada»[21]. Como sostiene Brown, «personas de las clases bajas y "mediocres", que en condiciones normales ya tenían bastantes dificultades para conseguir su sustento,

ingresaron con gusto y en cada vez mayores cantidades a la gran empresa de la religión»[22]. Por supuesto, es posible que la gente sencillamente hubiera desarrollado un mayor interés por las ideas *cristianas* y no tanto por la religión en sí. La religión siempre fue un componente clave de la cultura del pueblo, uno que estructuraba e informaba la mayoría de los aspectos de la vida de la no élite. Asimismo, la religión había proporcionado el sustento a toda una multitud de vendedores ambulantes de mercancías religiosas, ya fueran magos, adivinos o videntes. Pero sin duda es cierto que el pueblo reconoció que el novísimo Imperio cristiano requería que mostrara cierto interés en las nuevas formas de liderazgo y las nuevas formas de ejercer el poder si quería mantener al menos lo poco que antes conseguía sacarle al sistema. El cristianismo se presentó a los pobres como un nuevo patrón y, a través del culto de los santos, estableció un sistema de patrocinio perdurable que reflejaba los beneficios del patrocinio secular. El día festivo del santo patrón se convirtió en un foco tanto de devoción religiosa como de diversión. Los obispos empezaron a ofrecer banquetes comunales[23]. Toda esta evolución resultó en extremo popular, y Prudencio describe a las multitudes que salían en tropel de Roma hacia el campo para visitar el santuario de Hipólito: «El amor de su religión aúna a los latinos y los extranjeros en un único cuerpo […] La ciudad majestuosa expulsa a sus romanos en un torrente; con igual pasión los patricios y la masa plebeya se apiñan, hombro con hombro, pues la fe borra las diferencias de cuna»[24]. Brown argumenta que al proporcionar tales atracciones la élite no estaba cediendo a las presiones del pueblo, y que tampoco estaba absorbiendo a las masas carentes de líderes mediante el ofrecimiento de una superstición moderada. En lugar de ello, sostiene:

> También debemos redefinir el término «popular». Permitidme sugerir que nos tomemos en serio su significado romano tardío: la capacidad de los pocos para movilizar el respaldo de los muchos. Estamos en un mundo en que el arte rara vez presentaba a los grandes sin el acompañamiento de una multitud admirada. Una de las características más interesantes de la Antigüedad tardía es, de hecho, la capacidad de las élites para echar raíces que por sí solas se abrían paso en las capas más profundas del populacho de lo que aparentemente había sido cierto en el Imperio romano clásico. Mucho de lo que llamamos «democratización de la cultura» en la Antigüedad tardía es democratización desde la cima[25].

Al dar limosnas, la Iglesia estaba reclamando su derecho a liderar al pueblo. Pero, aunque indudablemente es cierto que la élite era el más activo de los dos extremos, el pueblo sí tuvo alguna influencia en el proceso. La no élite usó sus métodos probados de gestión de patrones para fomentar la caridad de estos nuevos líderes. Al ofrecer su apoyo entusiasta, el pueblo hizo lo que le correspondía para establecer una nueva economía moral en un momento en el que el antiguo sistema se había colapsado. La mayoría quería integrarse en cualquiera que fuera el nuevo sistema de relaciones de poder que estaba evolucionando en la sociedad romana tardía, pues este era uno de los pocos métodos que tenía a su alcance para aliviar las condiciones materiales de su vida. Desde esta perspectiva, lo que los nuevos líderes religiosos ofrecieron a la no élite fue en cierto sentido una expresión de los deseos populares. Fue un aspecto de un intercambio de regalos en el que, a cambio del apoyo entusiasta, la Iglesia buscó proporcionar a la gente lo que esta quería.

Lo que la gente deseaba con mayor ardor era que hubiera concordia social y que el poder se ejerciera de forma limpia e intachable. Por encima de todo, el pueblo necesitaba patrones que cumplieran su función. Baynes anota que «una de las características destacadas del primer ascetismo bizantino es su pasión por la justicia social y su defensa de los pobres y los oprimidos»[26]. Los santos y los santones se convirtieron en protectores de los oprimidos, héroes locales cuya importancia puede apreciarse en las feroces peleas que a menudo se desataban para hacerse con el control de sus restos[27]. Ellos personificaban los principios cristianos en una forma que resultaba accesible para todos. Su popularidad descansaba en el hecho de que los santos satisfacían muchas de las necesidades populares. Las acciones del hombre santo adquirieron fuerza carismática porque sintonizaban con la agenda oculta de los subordinados. Expresaban los deseos inexpresados del pueblo. Realizaban milagros casi rutinarios: curaban defectos físicos, exorcizaban demonios, calmaban tormentas, apagaban incendios, aliviaban sequías y ayudaban con tareas difíciles, todo lo cual subrayaba los beneficios prácticos que podían derivarse de esta nueva forma de liderazgo. Asimismo, aportaron su ayuda en el complicado ámbito de las relaciones sociales: lidiando con vecinos conflictivos y funcionarios, enfrentándose a la élite en nombre del pueblo. Estos hombres santos también encarnaban muchas de las virtudes populares: protegían sus derechos y su estatus con celo, y con frecuencia vencían a los poderosos gracias a su ingenio natural. Con todo, esta fue una revolución conservadora. El hombre santo era menos un guerrillero de la resistencia que un portavoz que buscaba que los poderosos acataran sus propias declaraciones sobre el buen gobierno. Buscaba restaurar el orden, no más; no intentaba cambiar el

sistema, solo intentaba que este funcionara.

Este proceso no representó solo una cristianización de lo popular, sino también una popularización de lo cristiano. El mensaje cristiano se modeló para adecuarlo más a los gustos populares. Esta era una tarea de vital importancia porque la misión cristiana consistía en infiltrarse entre la gente y conseguir que se convirtiera. Llegado el momento, el cristianismo se incorporó con facilidad a la cultura del pueblo porque originalmente había crecido en ella. En muchos sentidos, fue la élite la que tuvo dificultades para aceptar una religión que instaba a sus miembros a «vender todas sus posesiones» y predicaba que el rico tenía menos posibilidades de entrar en el reino de los cielos que las que tenía un camello de pasar por el ojo de una aguja. El reino de los cielos se parecía al mundo al revés de las fiestas populares, un mundo en el que los mansos heredarían la tierra y los que padecían hambre y sed de justicia serían saciados. Los primeros escritos cristianos recogen ocasionalmente imágenes de inversión, como manzanas que crecen en el mar y peces que viven en los árboles[28]. El cristianismo también ofrecía alternativas para las fiestas tradicionales en las que la diversión y la piedad se mezclaban de la misma forma que antes lo hacían en las celebraciones paganas. La música y los himnos buscaron usar las canciones populares para ganarse al pueblo, algo para lo que el hereje Arrio parece haber sido mucho más habilidoso que la mayoría: escribió un conjunto de populares baladas teológicas con melodías pegadizas para el uso de marineros, molineros y viajeros[29]. La magia de los milagros con frecuencia se fundaba en el sentido típico de las clases bajas, el tacto. El buen resultado se conseguía no a través de la contemplación sino del contacto físico. De la misma forma, las reliquias se convirtieron en una fuente de poder tangible.

Agustín refiere casi setenta milagros en apenas dos años en Hipona, en el norte de África[30], y este uso casi derrochador de lo milagroso era algo que siempre apelaba al gusto popular por lo sensacional. La religión popular siempre había favorecido lo fabuloso y lo fantástico. La doctrina también se traducía en términos materiales. El más allá se representaba como una versión extrema de los miedos físicos y las aspiraciones del pueblo: sus pecados se pesaban delante de un tribunal, con el cielo y el infierno que le esperaban como una expresión concreta, en blanco y negro, de la comida en abundancia, la jerarquía y el orden, o las torturas atroces y el caos. La reutilización de viejos lugares paganos aumentó el atractivo del cristianismo. En el año 601 d. C., el papa Gregorio Magno aconsejó al obispo Agustín en Inglaterra que «los templos de los ídolos de ese país no deben por ninguna razón destruirse». En lugar de ello, debían convertirse en iglesias: «pues ya que tienen la costumbre de sacrificar muchos bueyes a los demonios, dejemos que otra solemnidad sustituya a esta»[31].

Los relatos sobre las hazañas heroicas de los mártires y los milagros de los santos buscaban apelar al gusto popular. Aunque es indudable que tales historias no se escribían solo pensando en el pueblo (se escribían para todos), lo cierto es que incorporaban muchos de los elementos del entretenimiento popular para garantizar que resultaran atractivos para la sociedad en general. Los textos de este tipo se leían en voz alta el día del santo y en las fiestas, en parte porque «es la costumbre de los campesinos venerar con más fervor a aquellos santos de Dios cuyas hazañas se les leen en voz alta»[32]. El contenido de estos relatos es melodramático y repetitivo. Los detalles cronológicos y geográficos suelen ser muy informales y el interés central está en la traducción

del poder divino en un catálogo impresionante y sobrecogedor de los beneficios tangibles que es posible esperar como consecuencia de la conversión y la fe. Los principios centrales de la religión se personificaban en los héroes y los villanos mismos, de modo que los oyentes pudieran comprender plenamente la magnitud del poder de Dios y, de hecho, de los poderes demoníacos que podían asaltarlos en cualquier momento. De igual forma, los sermones estaban repletos de anécdotas y ejemplos concretos tomados de la vida cotidiana que resultaban fáciles de asimilar. Simple y directa, sin pretensiones de originalidad, esta era una nueva literatura dirigida a una audiencia formada en gran medida por analfabetos. Para hacerse entender por sus rebaños de la no élite, el clero, que de forma creciente provenía de los sectores acaudalados de la sociedad, utilizó la lengua vernácula y las opiniones y puntos de vista compartidos por la mayoría. El clero, por tanto, ocupaba una posición de intermediación cultural, estaba versado en la cultura de la élite pero se dirigía a la gente normal y corriente en un estilo accesible, coloquial, a menudo utilizando imaginerías sencillas con el fin de llegar a los iletrados. La lengua vernácula de los sermones sorteaba el analfabetismo de los fieles de la misma forma que lo hacían las imágenes y las canciones. Semejante adaptación cultural al pueblo ordinario era necesaria para que la Iglesia lograra cumplir su misión. El resultado fue que el deseo del clero de llegar y conectar con el pueblo logró reducir la brecha entre la gran tradición y la pequeña tradición. Ello contribuyó a que hubiera de nuevo comunicación entre la cultura del pueblo y la de la élite después de un período en el que la sociedad se había vuelto considerablemente más estratificada y el poder se había concentrado en manos de unos pocos.

El culto de los santos terminó reflejando el sistema secular del clientelismo, pero con un hombre santo proporcionando protección a lo largo del curso de la vida. Aquí estaban los líderes que se ofrecían a actuar como intermediarios honestos entre el pueblo y una autoridad divina, fiable y justa. Era todo lo que la gente siempre había querido. Esto no quiere decir que los santos fueran a estar en sintonía permanente con el pueblo. Se daba por sentado que el pueblo necesitaría la guía y la dirección de la Iglesia. Parte del papel del patrono era imponer la teología correcta donde era necesario. La imagen del hombre santo como un personaje independiente y solitario le facilitaba mantener la distancia necesaria para cumplir con esa función. Asimismo debemos recordar que las *Vidas* escritas acerca de estos santos formaban parte de la publicidad agresiva de los nuevos líderes. Los textos hagiográficos presentaban una imagen idealizada de la relación entre los santos y su público. Del mismo modo, haríamos bien en recordar la desconfianza que el pueblo por lo general sentía hacia las figuras de autoridad y el escepticismo que manifestaba hacia los profesionales religiosos tradicionales. A fin de cuentas, fue ese mismo escepticismo el que obligó a los autores de las *Vidas* a trabajar con tanto ahínco para promover su caso. Pero, en términos generales, respaldar a los hombres santos trajo beneficios al pueblo. El cambio de las relaciones de poder en el Bajo Imperio había privado a la no élite de muchas de sus fuentes tradicionales de patrocinio, y al estimular de forma activa a la nueva élite espiritual, el pueblo consiguió hacerse con unos nuevos patronos en sintonía con sus necesidades. La persona media, el individuo normal y corriente, «siempre había demostrado poseer un ingenio impresionante en la búsqueda de algún tipo de "red de seguridad" que lo protegiera del empobrecimiento», y lo

que hizo ahora fue actuar para que se la proporcionara la Iglesia[33].

Una vez que el cristianismo se hubo convertido en la religión dominante, los problemas de lidiar con lo popular se hicieron más acuciantes. La consecución de la popularidad que la Iglesia se había esforzado tanto por lograr trajo consigo la preocupación de que el debate religioso degenerara en una gresca peligrosa. La democracia teológica no era un concepto que casara con facilidad con la estructura jerárquica de la autoridad eclesiástica. La Iglesia, por ende, intentó controlar la teología y la ortodoxia. Y en el año 542 d. C., el emperador Marciano llegó incluso a intentar prohibir el debate teológico público[34]. Los santos se consideraron un poder demasiado grande para no asimilarlo dentro de la organización de la Iglesia. Los relatos sobre las vidas de los santos buscaron reclamar su autoridad divina para la institución, haciendo hincapié en su ortodoxia y minimizando su resistencia al control eclesiástico. Los santos se presentaron como compañeros activos y serviciales de la ortodoxia por naturaleza. Sin embargo, la gente continuó siendo testaruda en materia religiosa y se negó a aceptar sin pensar la oferta de los nuevos líderes eclesiásticos. La proliferación de lo que desde el punto de vista de la Iglesia eran enseñanzas e ideas heréticas demuestra que no existía un consenso establecido. Las enseñanzas heréticas de Arrio, por ejemplo, convencieron a muchos. Este fue un desarrollo que dejó estupefacta a la jerarquía eclesiástica, que no sabía cómo explicarlo en términos religiosos. Gregorio de Nisa no estaba seguro de cómo debía llamarse a este mal: «inflamación del cerebro o locura, o alguna especie de enfermedad epidémica que trastorna el pensamiento»[35]. Pero la incapacidad de la

jefatura de la Iglesia para comprender la necesidad que tenía el pueblo de una diversidad de expresiones religiosas no altera el hecho de que diferentes ideas religiosas continuaron floreciendo en el mundo cristiano.

Cuando un hombre le entregó a san Juan el Limosnero todo el oro que poseía, unos tres kilos y medio, con el fin de que se protegiera a su hijo, su nave y su carga, podemos entender que no estuviera precisamente feliz cuando la nave naufragó frente a la costa de la isla de Faros, su hijo murió y la totalidad del cargamento se perdió. La *Vida* se ve obligada a explicar semejante fracaso de parte del santo, así que relata que el hombre recibió, no una devolución, sino una visión durante el sueño que le informaba de que su hijo en realidad se había salvado, «pues si hubiera vivido se habría convertido en un sujeto en extremo pernicioso e impuro»[36]. Fallos como este evidencian con cuánto ahínco tuvieron que trabajar los líderes cristianos, primero para ganarse al pueblo y luego para mantenerlo en el rebaño. Siempre había alternativas religiosas disponibles, que ofrecían proporcionar a la gente la ayuda práctica que necesitaba, ya fueran magos o adivinos o sacerdotes paganos. Las *Vidas* hacen lo mejor que pueden para subrayar los peligros de escarcear con lo oculto: un hombre, que no había sabido esperar por una oración de san Teodoro, recurrió a una «mujer que usaba la magia» y tras recibir de ella un amuleto, lo colgó en el cuello de su hermano enfermo, que murió en el acto[37]. No obstante, a pesar de los enérgicos esfuerzos de la Iglesia, el pueblo continuó empleando con eclecticismo los símbolos religiosos (de la magia, el paganismo y el cristianismo) seleccionando y eligiendo según lo que, les parecía, funcionaba mejor. Agustín se quejaba de que «cuando los niños sufren dolores de cabeza, las madres malas y sin fe

recurren a amuletos y ensalmos sacrílegos»[38]. Dada la arraigada creencia en el poder de la magia para influir en el ámbito sobrenatural, convencer a la mayoría de las personas de que tenía el monopolio del poder religioso siempre fue difícil para el cristianismo. Otros cristianos se opusieron al control de la Iglesia dando fiestas escandalosas el día de sus santos patrones. El obispo Cesáreo de Arlés se quejaba de que los nativos tenían relaciones sexuales los domingos[39]. Asimismo, debemos recordar que el Bajo Imperio no era solo una era de fe cristiana; eran muchos los romanos que todavía veneraban exclusivamente a los antiguos dioses paganos y es muy probable que en su mayoría este nuevo populismo cristiano les resultara indiferente.

Una descripción de la vida religiosa en ese crisol que era la ciudad de Alejandría, un texto atribuido al emperador Adriano a comienzos del siglo II, pero escrito probablemente a finales del siglo IV, nos permite hacernos una idea del eclecticismo que existía:

> La tierra de Egipto […] la he encontrado por completo frívola, inestable y agitada por cada rumor que sopla. Quienes veneran a Serapis son, en realidad, cristianos, y quienes se llaman obispos de Cristo son, en realidad, devotos de Serapis. No hay jefe de la sinagoga judía, ni samaritano, ni presbítero cristiano, que no sea también astrólogo, adivino o aplique unciones. Incluso el mismo patriarca, cuando viene a Egipto, se ve obligado por algunos a venerar a Serapis y por otros a venerar a Cristo[40].

Lo que Adriano veía como inestabilidad y frivolidad de los egipcios puede también interpretarse como una forma activa de tomar decisiones y cambiar de opinión según resultara conveniente, un intento de repartir el riesgo

consultando varias fuentes religiosas y un modo de presionar incluso a las autoridades religiosas para que se acomodaran a sus necesidades.

El Bajo Imperio romano había sido testigo de la redefinición de las relaciones de poder en respuesta a la crisis del siglo III. El gobierno imperial se había reorganizado, y la cultura del pueblo solo pudo reaccionar dentro de sus limitaciones a este cambio en la estructura de la sociedad. La crisis había dejado el viejo sistema obsoleto y privado de legitimidad. Era necesaria una nueva forma de racionalizar la estructura de la sociedad romana y justificar las pretensiones de liderazgo de los emperadores. La Iglesia cristiana proporcionó parte de esa necesitadísima legitimidad. La intensificación de la actuación pública del gobierno fue otra de las maneras por las que las autoridades consiguieron transmitir su mensaje alto y claro a través del Imperio. El pueblo en gran medida aprobó el nuevo convenio, pero hizo que la élite ideológica se aplicara a la producción de esa deseada legitimidad. Y fuera como fuera la nueva ideología resultante, la cultura del pueblo siempre halló el modo de manipularla, descreditarla y resistirse a ella. La cultura del pueblo nunca fue simplemente una reproducción de la ideología dominante. El pueblo seleccionaba de forma activa de entre un abanico de fuentes culturales a su disposición para establecer identidades que se adecuaran a sus propios objetivos sociales. Probablemente es imposible decir si la suerte de la no élite en general mejoró o empeoró a lo largo del Imperio, pero sabemos que, sin importar los cambios sociales que tuvieron lugar, el pueblo siempre respondió con rapidez: improvisando con eficacia, intentando mantener la cordura, manipulando a los poderosos tanto como podía, defendiendo sus intereses de forma enérgica cuando era necesario, procurando todo el

tiempo sacar el máximo provecho de las cartas que le habían tocado en suerte.

Bibliografía selecta

Abbott, F. F., *The Common People of Ancient Rome: studies of Roman Life and literature,* Routledge, Londres, 1912.

Abercrombie, N., S. Hill, y B. S. Turner, *The Dominant Ideology Thesis,* Alien & Unwin, Londres, 1980.

Adams, J. N., *The Latin Sexual Vocabulary,* Duckworth, Londres, 1982.

Aldrete, G. S., *Gestures and Acclamations in Ancient Rome,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maiyland), 1999.

Alfóldy, G., *The Social History of Rome,* Croom Helm, Londres, 1985.

Alien, R. C., «How prosperous were the Romans? Evidence from Diocletian's Price Edict (301 AD)», Oxford University Department of Economics, *Working Paper Number* 363, 2007.

Amundsen, D. W., «Images of physicians in dassical times», *Journal of Popular Culture* 11 (1977), pp. 642-655.

Anderson, G., *Fairytale in the Ancient World,* Routledge, Londres, 2000.

—, *Greek and Roman Folklore: a handbook,* Greenwood Press, Londres, 2006.

Ando, C., *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the*

Roman Empire, University of California Press, Berkeley (California), 2000.

André, J., *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine,* C. Klincksieck, París, 1949.

Aneshensel, C. S. y J. C. Phelan (eds.), *Handbook of the Sociology of Mental Health,* Kluwer Academic, Londres, 1999.

Ashley, L. R. N., *Elizabethan Popular Culture,* Bowling Green State University Popular Press, Bowling Green (Ohio), 1988.

Atherton, C. (ed.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture,* Levante, Bari, 1998.

Atkins, M. y R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Babcock, B. A. (ed.), *The Reversible World: symbolic inversion in art and society,* Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1978.

Bailey, P., *Popular Culture and Performance in the Viclorian City,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Bajtin, M. M., *Rabelais and His World,* trad. de H. Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1984. [Hay trad. cast.: *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil,* Ariel, Barcelona, 1997.]

Baldwin, B., *The Philogelos or Laughter-lover,* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1983.

Barnish, S. J. B., «Pigs, Plebeians and Potentes: Rome's economic hinterland, c. 350-600 AD», *PSBR* 55 (1987), pp. 157-185.

Barns, J., «Shenute as a historical source», en J. Wolslci (ed.), *Actes du X^e Congrès International de Papyrologues,* Varsovie, Cracovie, 3-9 Septembre, 1961, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Breslavia, 1964, pp. 151-159.

Barton, C. A., *Roman Honor: the fire in the bones,* University of California Press, Berkeley (California), 2001.

Barton, T. S., *Power and Knowledge: astrology, physiognomies, and medicine under the Roman Empire,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1994.

—, *Ancient Astrology,* Routledge, Londres, 1994.

Bate, H. N., *The Sibylline Oracles, Books III-V,* SPCK, Londres, 1918.

Baynes, N. H., y Dawes, E., *Three Byzantine Saints: contemporary biographies,* Blackwell, Oxford, 1948.

Beacham, R. C., *The Roman Theatre and its Audience,* Routledge, Londres, 1991.

Beard, M., *The Roman Triumph,* Belknap, Londres, 2007.

—, *Pompeii: the Life of a Roman town,* Profile, Londres, 2008.

Beare, W., *The Roman Stage: a short history of Latin drama in the time of the Republic,* Methuen, Londres, 1964.

Bendle, M. F., «The apocalyptic imagination and popular culture», *Journal of Religion and Popular Culture* 11 (2005).

Berger, A. A., *Narratives in Popular Culture, Media, and Everyday Life,* Sage, Londres, 1997.

Betz, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells,* University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1992.

Bigsby, C. W. E., *Approaches to Popular Culture,* Edward Arnold, Londres, 1976.

Billeter, G., *Geschichte des Zinfusses im griechisch-römischen Altertum bisauf Justinian,* Teubner, Leipzig, 1898.

Bliimner, H., *Fahrendes Volk im Altertum,* Koniglich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Munich, 1918.

Bodel, J. (ed.), *Epigraphic Evidence: ancient history from inscriptions,* Routledge, Londres, 2001.

Bonner, C., «A Tarsian peculiarity», *Harvard Theological Review* 35 (1942), pp. 1-11.

Boswell, J., «*Expositio* and *Oblatio:* the abandonment of children and the ancient and medieval family», *American Historical Review* 89 (1984), pp. 10-33.

—, *The Kindness of Strangers: the abandonment of children in Western Europe from late antiquity to the Renaissance,* Alien Lane, Londres, 1989. [Hay trad. cast.: *La misericordia ajena,* El Aleph, Barcelona, 1999.]

Bourdieu, P., *Distinction: a social critique of the judgement of taste,* trad. de R. Nice, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984. [Hay trad. cast.: *La distinción: criterios y bases sociales del gusto,* Taurus, Madrid, 1998.]

Bowersock, G. W., P. Brown, y O. Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical world,* Belknap, Londres, 2001.

Bradley, K. R., *Discovering the Roman Family: studies in Roman social history,* Oxford University Press, Oxford, 1991.

—, *Slavery and Society at Rome,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

—, «Animalizing the slave: the truth of fiction», *JRS* 90 (2000), pp. 110-125.

Bram, J. R., *Ancient Astrology, Theory and Practice: Matheseos Libri VIII by Firmicus Maternas,* Noyes Press, Park Ridge (Nueva Jersey), 1975.

Branham, R. B., *Bakhtin and the Classics,* Northwestern University Press, Evanston (Illinois), 2002.

Brenner, M. H., *Mental Illness and the Economy,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1973.

Brown, P., *Religion and Society in the Age of Saint Augustine,* Faber and Faber, Londres, 1972.

—, *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1978.

—, *The Cult of the Saints: its rise and function in Latin Christianity,* SCM Press, 1981.

—, «Dalla "Plebs Romana" alia "Plebs Dei": aspetti della cristianizzazione di Roma», en P. Brown, L. Cracco Ruggini, y M. Mazza (eds.), *Governanti e intelletuali: populo di Roma e populo di Dio (I-VI sècolo),* Giappichelli, Turín, 1982, pp. 123-145.

—, *The Body and Society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity,* Faber and Faber, Londres, 1990. [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad,* El Aleph, Barcelona, 1993.]

—, *Power and Persuasión in Late Antiquity: towards a Christan empire,* University of Wisconsin Press,

Madison, Wisconsin, 1992.

—, «Holy men», *Cambridge Ancient History,* vol. 14, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 781-810.

—, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* University Press of New England, Hanover (New Hampshire), 2002.

Brunt, P. A., «Charges of provincial maladministration under the early principate», *Historia* 10 (1961), pp. 189-227.

—, «The Roman Mob», *Past Present* 35 (1966), pp. 3-27.

—, *Social Conflicts in the Roman Republic,* Chatto and Windus, Londres, 1971.

—, *Italian Manpower, 225 B.C.-A.D. 14,* Clarendon Press, Oxford, 1971.

Bücheler, F. (ed.), *Carmina Latina Epigraphica,* Teubner, Leipzig, 18951897.

Budde, M. L. y R. W. Brimlow (eds.), *The Church as Counterculture,* State University of New York Press, Albany (Nueva York), 2000.

Bull, M. y L. Back (eds.), *The Auditory Culture Reader,* Berg, Oxford, 2003.

Burke, P., *Popular Culture in Early Modern Europe,* Temple Smith, Londres, 1978. [Hay trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna,* Alianza, Madrid, 2010.]

Burke, P. y R. Porter (eds.), *The Social History of Language,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Burkert, W., *Ancient Mystery Cults,* Harvard University

Press, Cambridge (Massachusetts), 1987. [Hay trad. cast.: *Cultos mistéricos antiguos,* Trotta, Madrid, 2005.]

Bynum, W. F. y R. Porter (eds.), *Medicine and the Five Senses,* Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Cameron, A., *Porphyrius the Charioteer,* Clarendon Press, Oxford, 1973.

—, *Circus Factions: blues and greens at Rome and Byzantium,* Clarendon Press, Oxford, 1976.

Cantor, N. F. y M. S. Werthman, *The History of Popular Culture,* Macmillan, Nueva York, 1968.

Carroll, M. T. y E. Tafoya, *Phenomenological Approaches to Popular Culture,* Bowling Green State University Popular Press, Bowling Green (Ohio), 2000.

Caseau, B., «Euodia: the use and meaning of fragrances in the ancient world and their Christianization (100-900 A.D.)», tesis doctoral inédita, Princeton University, 1994.

Castriota, D., *The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1995.

Champlin, E., «The testament of the piglet», *Phoenix* 41 (1987), pp. 174-183.

Chaniotis, A., «Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia», en P. J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff y P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Sociocultural Context, 2* vols., Rodopi, Ámsterdam, 1995, pp. 323-344.

Charlesworth, S. J., *A Phenomenology of Working Class Experience,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Chitty, D. J., *The Desert a City: an introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire,* Blackwell, Oxford, 1966. [Hay trad. cast.: *El desierto: una ciudad,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1991.]

Clarke, J. R., *Art in the Lives of Ordinary Romans: visual representation and non-elite viewers in Italy, 100 B.C.-A.D. 315,* University of California Press, Berkeley (California), 2003.

—, *Looking at Laughter: humor, power, and transgression in Roman visual culture, 100 B.C.-A.D. 250,* University of California Press, Berkeley (California), 2007.

Classen, C., *Worlds of Sense: exploring the senses in history and across cultures,* Routledge, Londres, 1993.

Classen, C., D. Howes, y A. Synnott, *Aroma: the cultural history of smell,* Routledge, Londres, 1994.

Cockayne, E., *Hubbub: filth, noise & stench in England 1600-1770,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2007.

Cockerham, W. C., *Sociology of Mental Disorder,* Prentice Hall, 2000.

Collins, J., *Uncommon Cultures: popular culture and postmodernism,* Routledge, Londres, 1989.

Cornbet-Farnoux, B., *Mercure romain: le culte public de Mercure et la fonction mercantile a Rome, de la République archaique a l'époque augustéenne,* École francaise de Rome, Roma, 1980.

Cooper, F. T., *Word Formation in the Roman Sermo Plebeius: an historical study of the development of vocabulary in vulgar and late Latin, with special reference to the Romance languages,* Trow, Nueva York, 1895.

Corbeill, A., *Controlling Laughter: political humor in the late Roman Republic,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1996.

—, *Nature Embodied: gesture in ancient Rome,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2004.

Corbett, P., *The Scurra,* Scottish Academic, Edimburgo, 1986.

Corbin, A., *The Foul and the Fragrant: odor and the French social imagination,* Berg, Leamington Spa, 1986. [Hay trad. cast.: *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social, siglos* XVIII y XIX, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.]

—, *Time, Desire, and Horror: towards a history of the senses,* trad. de Binell, Polity, Cambridge, 1995.

—, *Village Bells: sound and meaning in the 19th-century French countryside,* trad. de M. Thorn, Papermac, Londres, 1999.

Corsten, T., «Ein neues Buchstabenorakel aus Kibyra», *Epigraphica Anatolica* 28 (1997), pp. 41-49.

Costa, C. D. N., *Lucian: selected dialogues,* Oxford University Press, Oxford, 2005.

Cotter, W., *Miracles in Greco-Roman Antiquity: a sourcebook,* Routledge, Londres, 1999.

Cowan, A. y J. Steward (eds.), *The City and the Senses: urban culture since 1500,* Ashgate, Aldershot, 2007.

Daly, L. W. (ed.), *Aesop without Morals: the famous fables*

and a life of Aesop, T. Yoseloff, Nueva York, 1961.

Darnton, R., *The Great Cat Massacre: and other episodes in French cultural history,* Alien Lane, Londres, 1984.

D' Arms, J. H., *Commerce and Social Standing in Ancient Rome,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1981.

Daube, D., *Roman Law: linguistic, social and philosophical aspects,* Edinburgh University Press, Edimburgo, 1969.

Davis, N. Z., *Society and Culture in Early Modern Frunce: eight essays,* Polity, Cambridge, 1987.

Davis, R. C., *The War of the Fists: popular culture and public violence in late Renaissance Venice,* Oxford University Press, Oxford, 1994.

De Certeau, M., *The Practice of Everyday Life,* trad. de S. Rendall, University of California Press, Berkeley (California), 1984.

De Lange, N. R. M., «Jewish altitudes to the Roman Empire», en P. Garnsey y C. R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 255-281.

De Ligt, L., *Fairs and Markets in the Roman Empire: economic and social aspects of periodic trade in a pre-industrial society,* J. C. Gieben, Amsterdam, 1993.

De Ste. Croix, G. E. M., «Why were the early Christians persecuted», *Past & Present* 29 (1963), pp. 6-38.

—, *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the archaic age to the Arab conquests,* Duckworth, Londres, 1981.

Dcacy, S. y K. F. Pierce (eds.), *Rape in Antiquity,*

Duckworth, Londres, 1997.

Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4.[a] ed., American Psychiatric Association, Washington, D. C., 1994. [Hay trad. cast.: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales,* DSM-IV-TR, Masson, Barcelona, 2010.]

Dickey, E., *Latin Forms of Address: from Plautus to Apuleius,* Oxford University Press, Oxford, 2002.

Dietz, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: ascetic travel in the Mediterranean world, A.D. 300/800,* Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania), 2005.

Dionisotti, A. C., «From Ausonius' schooldays? A schoolbook and its relativos», *JRS* 72 (1982), pp. 83-125.

Docker, J., *Postmodernism and Popular Culture: a cultural history,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Dodds, E. R., *The Greeks and the Irrational,* University of California Press, Berkeley (California), 1951. [Hay trad. cast.: *Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid, 1997.]

—, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine,* Cambridge University Press, Cambridge, 1965. [Hay trad. cast.: *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino,* Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975.]

Donnelly, J. S. y K. A. Miller (eds.), *Irish Popular Culture 1650-1850,* Irish Academic Press, Dublín,

1998.

Dover, K. J., *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle,* Blackwell, Oxford, 1974.

Drobnick, J., *The Smell Culture Reader,* Berg, Oxford, 2006.

Duckworth, G. E., *The Nature of Roman Comedy: a study in popular entertainment,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1952.

Dufallo, B., *The Ghosts of the Past: Latin literature, the dead, and Rome's transition to a principate,* Ohio State University Press, Columbus (Ohio), 2007.

Duncan-Jones, R., *The Economy of the Roman Empire: quantitative studies,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

—, *Money and Government in the Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Dupont, F., *L'acteur-roi: le théâtre dans la Rome antique,* Belles Lettres, París, 1985.

Dyson, S. L., «Native revolts in the Roman Empire», *Historia* 20 (1971), pp. 239-274.

—, «Native revolt patterns in the Roman Empire», *ANR W2/3* (1975), pp. 138-175.

—, *Community and Society in Roman Italy,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1992.

Easterlin, R. A., «Does economic growth improve the human lot?», en P. A. David y M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: essays in honor of Moses Abramovitz,* Academic Press, Nueva York, 1974, pp. 89-125.

Easton, S., *et al., Disorder and Discipline: popular culture*

from 1550 to the present, Temple Smith, Aldershot, 1988.

Eaton, W. W., *The Sociology of Mental Disorders,* Praeger, 2000.

Edelstein, E. J. y L. E. Edelstein, *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies,* Arno Press, Nueva York, 1975.

Edmondson, J. y A. Keith (eds.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture,* University of Toronto Press, Toronto, 2008.

Edwards, C. y G. Woolf (eds.), *Rome the Cosmopolis,* Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Eidinow, E., *Orneles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks,* Oxford University Press, Oxford, 2007.

Ellis, S. P., *Roman Housing,* Duckworth, Londres, 2000.

Elsner, J., *Roman Eyes: visuality and subjectivity in art and text,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2007.

Entralgo, P. L., *The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* trad. de L. J. Rather y J. M. Sharp, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1970.

Evans, J. K., «*Plebs Rustica.* The peasantry of classical Italy», *AJAH* 5 (1980), pp. 19-47 y 134-173.

Eyben, E., «Family planning in Graeco-Roman antiquity», *Ancient Society* 11/12 (1980-81), pp. 5-82.

—, *Restless Youth in Ancient Rome,* Routledge, Londres, 1993.

Fabian, J, *Moments of Freedom: anthropology and popular culture,* University Press of Virginia, Charlottesville (Virginia), 1998.

Fagan, G. G., *Bathing in Public in the Roman World,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1999.

Favro, D., *The Urban Image of Augustan Rome,* Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Fentress, J. y C. Wickham, *Social Memory,* Blackwell, Oxford, 1992.

Finn, R. D., *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450),* Oxford University Press, Oxford, 2006.

Fishburn, K., *Women in Popular Culture: a reference guide,* Greenwood, Londres, 1982.

Fiske, J., *Understanding Popular Culture,* Unwin Hyman, Londres, 1989.

Fitzgerald, W., *Slavery and the Roman Literary Imagination,* Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Flemming, R., *Medicine and the Mailing of Roman Women: gender, nature, and authority from Celsus to Galen,* Oxford University Press, Oxford, 2000.

Foster, G. M., «Peasant society and the image of limited good», *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 293-315.

Foucault, M., *Madness and Civilization: a history of insanity in the Age of Reason,* trad. de R. Howard, Routledge, Londres, 1971. [Hay trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica,* 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000.]

Frayn, J. M., *Markets and Fairs in Roman Italy: their social and economic importance from the second century BC to the third century AD,* Clarendon Press, Oxford,

1993.

Frazer, J. G., «Some popular superstitions of the ancients», *Folklore* 1 (1890), pp. 145-171.

—, *The Golden Bough: a study in magic and religion,* 3.ª ed., Macmillan, Londres, 1911-1915.

Freccero, C., *Popular Culture: an introduction,* New York University Press, Nueva York, 1999.

Fredrick, D. (ed.), *The Roman Gaze: vision, power, and the body,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maiyland), 2002.

Freeman, H. (ed.), *Mental Health and the Environment,* Churchill Livingstone, 1984.

Funari, P. P. A., «Graphic caricature and the ethos of ordinary people at Pompeii», *Journal of European Archaeology* X (1993), pp. 133-150.

Gage, J., *Colour and Culture: practice and meaning from antiquity to abstraction,* Thames and Hudson, Londres, 1993.

Gager, J. G. (ed.), *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World,* Oxford University Press, Oxford, 1992.

Gallant, T. W., *Risk and Survival in Ancient Greece: reconstructing the rural domestic economy,* Polity, Cambridge, 1991.

Gans, H. J., *Popular Culture and High Culture: an analysis and evaluation of taste,* Basic Books, Nueva York, 1999.

Gardner, J. F., *Being a Roman Citizen,* Routledge, Londres, 1993.

Gardner, J. F. y T. Wiedemann (eds.), *The Roman Household: a sourcebook,* Routledge, Londres, 1991.

Garland, R., *The Eye of the Beholder: deformity and disability in the Graeco-Roman world,* Duckworth, Londres, 1995.

—, *Celebrity in Antiquity: from media tarts to tabloid queens,* Duckworth, Londres, 2006.

Garnsey, P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman world: responses to risk and crisis,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

—, *Food and Society in Classical Antiquity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

—, *Thinking about Property: from antiquity to the age of revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Garnsey, P. y C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World,* Orchard Academic, Cambridge, 2001.

Garnsey, P. y W. Scheidel (eds.), *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity: essays in social and economic history,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Garnsey, P. y C. R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

George, M., «Slave disguise in ancient Rome», *Slavery & Abolition* 23 (2002), pp. 41-54.

Getty, M. M., *The Life of the North Africans as Revealed in the Sermons of Saint Augustine,* Catholic University of America, Washington, D. C., 1931.

Ginzburg, C., *The Cheese and the Worms: the cosmos of a sixteenth-century miller,* trad. de J. y A. Tedeschi, Routledge So Kegan Paul, Londres, 1980.

Gleason, M. W., «Festive satire: Julian's *Misopogon* and the New Year at *Antioch*», *JRS* 76 (1986), pp. 106-119.

Godsland, S. y A. M. White (eds.), *Cultura Popular: studies in Spanish and Latin American popular culture,* Peter Lang, Oxford, 2002.

Golby, J. M. y A. W. Purdue, *The Civilization of the Crowd: popular culture in England, 1750-1900,* Sutton, Stroud, 1999.

Goldberg, D. y P. Huxley, *Common Mental Disorders: a bio-social model,* Routledge, Londres, 1992.

Golden, M., «Did the ancients care when their children died?», *Greece & Rome* 35 (1988), pp. 152-163.

Goodall, P., *High Culture, Popular Culture,* Alien & Unwin, Londres, 1995.

Goodman, M., «Opponents of Rome: Jews and others», en L. Alexander (ed.), *Images of Empire,* JSOT Press, Sheffield, 1991, pp. 222-238.

Gowers, E., *The Loaded Table: representations of food in Roman literature,* Clarendon Press, Oxford, 1993.

Graf, F., «Rolling the dice for an answer», en S. I. Johnston y P. T. Struck (eds.), *Mantiké: studies in ancient divination,* Brill, Leiden, 2005, pp. 51-97.

Graham, T. F., *Medieval Minds: mental health in the Middle Ages,* Alien & Unwin, Londres, 1967.

Green, C. M. C., *Roman Religión and the Cult of Diana at Arida,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Gregory, T. E., *Vox Populi: popular opinion and violence in the religious controversies of the fifth century A.D.,* Ohio State University Press, Columbus (Ohio),

1979.

Grey, C., «Demoniacs, dissent, and disempowerment in the late Roman West: some case studies from the hagiographical literature», *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005), pp. 39-69.

Grottanelli, C., «Tricksters, scapegoats, champions, saviors», *History of Religion23* (1983), pp. 117-139.

Grünewald, T., *Bandits in the Roman Empire: myth and reality,* trad. de J. Drinkwater, Routledge, Londres, 2004.

Gunderson, E., «The ideology of the arena», *Classical Antiquity* 15 (1996), pp. 113-151.

Gurevich, A., *Medieval Popular Culture: problems of belief and perception,* trad. de I. M. Bak y P. A. Hollingsworth, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Habinek, T., *The World of Roman Song: from ritualized speech to social order,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 2005.

—, «Slavery and class», en Harrison, S. (ed.), *A Companion to Latin Literature,* Blackwell, Oxford, 2005, pp. 385-393.

Habinek, T. y A. T. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Hahn, R. A., *Sickness and Healing: an anthropological perspective,* Yale University Press, New Haven, Connecticut, 1995.

Halleux, R. y J. Schamp (eds.), *Les lapidaires grecs,* Belles Lettres, París, 1985.

Halliday, W. R., *Greek and Roman Folklore,* Harrap,

Londres, 1927.

Hands, A. R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome,* Thames and Hudson, Londres, 1968.

Hansen, W., *Phlegon of Tralies' Book of Marvels,* University of Exeter Press, Exeter, 1996.

—, ed., *Anthology of Ancient Greek Popular Literature,* Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1998.

Harrington, C. L. y D. D. Bielby (eds.), *Popular Culture: production and consumption,* Blackwell, Oxford, 2001.

Harries, J., *Law and Empire in Late Antiquity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Harris, H. A., *Sport in Greece and Rome,* Thames and Hudson, Londres, 1972.

Harris, W. V., *Ancient Literacy,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989.

Harvey, S. A., *Scenting Salvation: ancient Christianity and the olfactory imagination,* University of California Press, Berkeley (California), 2006.

Hauken, T., *Petition and Response: an epigraphic study of petitions to Roman emperors, 181-249,* Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1998.

Herman, J., *Vulgar Latin,* trad. de R. Wright, Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania), 2000.

Hingley, R., *Globalizing Roman Culture: unity, diversity and empire,* Routledge, Londres, 2005.

Hobsbawm, E., «Peasants and politics», *Journal of Peasant Studies* 1 (1973), pp. 3-22.

—, *On History,* Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1997.

Hochschild, A. R., *The Managed Heart: commercialization of human feeling,* University of California Press, Berkeley (California), 2003.

Hoggart, R., *The Uses of Literacy: aspects of working class life,* Chatto and Windus, Londres, 1957.

Holman, S. R., «"You speculate on the misery of the poor": usury as civic injustice in Basil of Caesarea's second homily on Psalm 14», en Hopwood, K. (ed.), *Organised Crime in Antiquity,* Duckworth, Londres, 1999, pp. 207-228.

Homer, S. y R. Sylla, *A History of Interest Rates,* Rutgers University Press, New Brunswick (Nueva Jersey), 1991.

Hoogendijk, F. A. J. y W. Clarysse, «De Sortes van Astrampsychus: een orakelboek uit de oudheid bewerkt voor het middelbaar onderwijs», *Kleio* 11 (1981), pp. 53-99.

Hopkins, J. N. N., «The Cloaca Maxima and the monumental manipulation of water in archaic Rome», *The Waters of Rome 4 (2007),* pp. 1-15.

Hopkins, K., *Conquerors and Slaves,* Cambridge University Press, Cambridge, 1978. [Hay trad. cast.: *Conquistadores y esclavos,* Península, Barcelona, 1981.]

—, *Death and Renewal,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

—, «Novel evidence for Roman slavery», *Past* & *Present* 138 (1993), pp. 3-27.

—, «Christian number and its implications», *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998), pp. 185-226.

—, *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in*

the Roman Empire, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1999.

Hopkins, IC. y M. Beard, *The Colosseum,* Profile, Londres, 2005.

Hopwood, K. (ed.), *Organised Crime in Antiquity,* Duckworth, Londres, 1999.

Horden, P., «Responses to possession and insanity in the earlier Byzantine world», *Social History of Medicine* 6 (1993), pp. 177-194.

Horden, P. y N. Purcell, *The Corrupting Sea: a study of Meditenanean history,* Biackwell, Oxford, 2000.

Horsfall, N., «"The Uses of Literacy" and the *Cena Trimalchionis*», *Greece & Rome* 36 (1989), pp. 74-89 y 194-209.

—, *The Culture of the Roman Plebs,* Duckworth, Londres, 2003.

Horsley, G. H. R. y S. Mitchell (eds.), *The Inscriptions of Central Pisidia,* Habelt, Bonn, 2000.

Hoskins, J., *Biographical Objects: how things tell the stories of people's lives,* Routledge, Londres, 1998.

Hotchkiss, *V.* R., *Clothes Make the Man: female cross dressing in medieval Europe,* Garland, Londres, 1996.

Howes, D. (ed.), *Empire of the Senses: the sensual culture reader,* Berg, Oxford, 2005.

Huskinson, J. (ed.), *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire,* Routledge, Londres, 2000.

Inglis, F., *Popular Culture and Political Power,* Harvester/Wheatsheaf, Nueva York, 1988.

International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems: ICD10, 3 vols., World

Health Organisation, Ginebra, pp. 992-994.

Jackson, S. W., «Galen on mental disorders», *Journal of the History of the Behavioral Sciences,* 5 (1969), pp. 365-384.

Jenkins, H., T. McPherson y J. Shattuc (eds.), *Hop on Pop: the politics and pleasures of popular culture,* Duke University Press, Durham (Carolina del Norte), 2002.

Johnston, S. L. y P. T. Struck (eds.), *Mantiké: studies in ancient divination.* Brill, Leiden, 2005.

Jones, C. P., «Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity», *JRS77* (1987), pp. 139-155.

Jordán, D. R., H. Montgomery y E. Thornassen (eds.), *The World of Ancient Magic,* Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1999.

Joshel, S. R., *Work, Identity, and Legal Status at Rome: a study of the occupational inscriptions,* University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma), 1992.

Joshel, S. R., M. Malamud y D. T. McGuire (eds.), *Imperial Projections: ancient Rome in modern popular culture,* Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press, 2001.

Joyce, P., *Visions of the People: industrial England and the question of class 1848-1914,* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

Jütte, R., *Poverty and Deviance in Early Modern Europe,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Kaplan, S. L., *Understanding Popular Culture: Europe from the Middle Ages, to the nineteenth century,* Mouton, Nueva York, 1984.

Karem, E. G. *et al.*, «Lifetime prevalence of mental disorder in Lebanon: first onset, treatment, and exposure to war», *PLoSMedicine* 5 (2008).

Kaster, R. A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Keay, S., «Tarraco in late antiquity», en N. Christie y S. T. Loseby (eds.), *Towns in Transition: urban evolution in late antiquity and the early Middle Ages*, Scalar, Aldershot, 1996, pp. 18-44.

Kellum, B. A., «What we see and what we don't see. Narrative structure the Ara Pacis Augustae», *Art History* 17 (1994), pp. 26-45.

Kelly, C., *Ruling the Later Roman Empire*, Belknap, Londres, 2004.

—, *The Roman Empire: a very short introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Kenner, H., *Das Phanomen der verkehrten Welt in der gricchisch-römischen Antike*, Geschichtsverein f. Kárnten, Klagenfurt, 1970.

Kirk, S. A. y H. Kutchins, *The Selling of DSM: the rhetoric of science in psychiatry*, De Gruyter, Nueva York, 1992.

Klingshrin, W., «The *Sortes Sangallenses*», en S. I. Johnston y P. T. Struck (eds.), *Mantiké: studies in ancient divination*, Brill, Leiden, 2005, pp. 99-128.

KIoppenborg, J. S. y S. G. Wilson (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, Routledge, Londres, 1996.

Koenen, L., «The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse», *American*

Studies in Papyrology 7 (1970), pp. 249254.

Koenig, H. G. (ed.), *Handbook of Religion and Mental Health,* Academic Press, Londres, 1998.

Kraemer, R. S. (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: a sourcebook on women's religions in the Greco-Roman world,* Fortress, Filadelfia (Pensilvania), 1988.

—, *Her Share of the Blessings: women's religions among pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman world,* Oxford University Press, Oxford, 1992.

Krantz, F. (ed.), *History from Below: studies in popular protest and popular ideology,* Blackwell, Oxford, 1988.

Kudlien, F., «Schaustellerei und Heilmittelvertrieb in der Antike», *Gesnerus* 40 (1983), pp. 91-98.

Kurke, L., «Plato, Aesop, and the beginnings of mimetic prose», *Representations* 94 (2006), pp. 6-52.

Lanfon, B., *Rome in Late Antiquity: everyday life and urban change,* A.D. 312-609, trad. de A. Nevill, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2000.

Laing, R. D., *The Divided Self an existential study in sanity and madness,* Penguin, Harmondsworth, 1977. [Hay trad. cast.: *El yo dividido,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.]

Laing, R. D. y A. Esterson, *Sanity, Madness and the Family,* Tavistock, 1964. [Hay trad. cast.: *Cordura, locura y familia,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.]

Langlands, R., *Sexual Morality in Ancient Rome,* Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Lamer, C., *The Thinking Peasant: popular and educated belief in pre-industrial culture,* Pressgang, Glasgow,

1982.

Laurence, R. yj. Beriy (eds.), *Cultural Identity in the Roman Empire,* Routledge, Londres, 1998.

Laurence, R. y A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and beyond,* JRA, Portsmouth (Rhode Island), 1997.

Le Roy Ladurie, E., *The Peasants of Languedoc,* trad. de J. Day, University of Illinois Press, Champaign (Illinois), 1974.

—, *Carnival: a people's uprising at Romans 1579-1580,* trad. de M. Feeney, Scolar, Londres, 1980.

Lee, S. *et al.,* «Lifetime prevalence and intercohort variation in DSM-IV disorders in metropolitan China», *Psychological Medicine* 37 (2007), pp. 61-71.

Leighton, A. H., *et al., Psychiatric Disorder among the Yoruba,* Corncil University Press, Ithaca (Nueva York), 1963.

Lelis, A. A., W. A. Percy y B. C. Verstraete, *The Age of Marriage in Ancient Rome,* Edwin Mellen, Lampeter, 2003.

Lendon, J. E., *Empire of Honour: the art of government in the Roman world,* Clarendon Press, Oxford, 1997.

—, «Social control at Rome», *Classical Journal* 93 (1997), pp. 83-88.

Lent, F., «The Life of St Simeon Stylites», *Journal of the American Oriental Society* 35 (1915), pp. 103-198.

Levick, B., *The Government of the Roman Empire: a sourcebook,* Routledge, Londres, 2000.

Levinson, S. C. y P. Brown, *Politeness: some universals in language usage,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Lewis, L. A., *The Adoring Audience fan culture and popular media,* Routledge, Londres, 1992.

Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China,* Mohr, Tubinga, 1992.

—, *Manichaeism in Mesopotamia and the Roman East,* Brill, Leiden, 1994.

Lilja, S., *Terms of Abuse in Roman Comedy,* Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1965.

—, *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity,* Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1972.

Lott, J. B., *The Neighborhoods of Augustan Rome,* Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Luck, G., *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds,* Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University Press, 1985.

Lull, J. y S. Hinerman (eds.), *Media Scandals: morality and desire in the popular culture marketplace,* Polity, Cambridge, 1997.

McCambley, C., «Against those who practice usury by Gregory of Nyssa», *Greek Orthodox Theological Review* 36 (1991), pp. 287-302.

MacDonald, M., *Mystical Bedlam: madness, anxiety and healing in seventeenth-century England,* Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Mac Mahon, A., «The taberna counters of Pompeii and Herculaneum», en A. Mac Mahon y J. Price (eds.), *Roman Working Lives and Urban Living,* Oxbow, Oxford, 2005, pp. 70-87.

MacMullen, R., «A note on *Sermo Humilis*», *Journal of Theological Studies* 17 (1966), 108-112.

—, *Enemies of the Roman Order: treason, unrest, and*

alienation in the Empire, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1966.

—, «Market days in the Roman Empire», *Phoenix* 24 (1970), pp. 333-341.

—, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1974.

—, *Changes in the Roman Empire: essays in the ordinary,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1990.

McRobbie, A., *Postmodernism and Popular Culture,* Routledge, Londres, 1994.

Maier, H. O., «The topography of heresy and dissent in late fourth-century Rome», *Historia* 44 (1995), pp. 232-249.

Marchesi, I., «Traces of a freed language: Horace, Petronius, and the rhetoric of fable», *Classical Antiquity* 24 (2005), pp. 307-330.

Markowitz, H. M., «Portfolio selection», *Journal of Finance* 7 (1952), pp. 77-91.

Mathisen, R. W., *People, Personal Expression, and Social Relations in Late Antiquity,* 2 vols., University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 2003.

Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: power, discourse, and discrepant experience in the Roman empire,* JRA, Portsmouth (Rhode Island), 1997.

Meggitt, J. J., *Paul Poverty and Survival,* T & T Clark, Edimburgo, 1998.

—, «Sources: use, abuse, neglect. The importance of ancient popular culture», en E. Adam y D. G. Horrell (eds.), *Christianity at Gorinth: The Quest for*

the Pauline Church, John Knox, 2004, pp. 241-253.

—, «The madness of King Jesus: why was Jesus put to death, but his followers were not», *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), pp. 379-413.

Meslin, M., *La fête des kalendes de janvier dans l'empire romaine: étude d'un rituel de Nouvel An,* Latomus, Bruselas, 1970.

Midelfort, H. C. E., «Madness and civilization in early modern Europe: a reappraisal of Michel Foucault», en B. C. Malament (ed.), *After the Reformation: essays in honor of J. H. Hexter,* Manchester University Press, Manchester, 1980, pp. 247-265.

—, *A History of Madness in Sixteenth-century Germany,* Stanford University Press, Stanford (California), 1999.

Millar, F., «Emperors at work», *JRS* 57 (1967), pp. 9-19.

—, *The Emperor in the Roman World (31 B.C.-A.D. 337),* Duckworth, Londres, 1977.

—, «The world of the Golden Ass», *JRS* 71 (1981), pp. 63-75.

—, *The Crowd in Rome in the Late Republic,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1998.

Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1985.

Momigliano, A., *Essays in Ancient and Modern Historiography,* Blackwell, Oxford, 1977.

Moore, B., *Injustice: the social bases of obedience and revolt,* Macmillan, 1978.

Morgan, J., C. O'Neill y R. Harre, *Nicknames: their*

origins and social consequences, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.

Morgan, T., *Popular Morality in the Early Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Mouritsen, H., *Plebs and Politics in the Late Roman Republic,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

Muchembled, R., *Popular Culture and Elite Culture in France, 1400-1750,* trad. de L. Cochrane, Louisiana State University Press, Baton Rouge (Luisiana), 1985.

Mullett, M., *Popular Culture and Popular Protest in Late Medieval and Early Modern Europe,* Croom Helm, Londres, 1987. [Hay trad. cast.: *La cultura popular en la Baja Edad Media,* Crítica, Barcelona, 1990.]

Musurillo, H. A. (ed.), *The Acts of the Pagan Martyrs,* Clarendon Press, Oxford, 1954.

Nichols, S. G., A. Kablitz y A. Calhoun (eds.), *Rethinking the Medieval Senses: heritage, fascinations, frames,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 2008.

Nippel, W., *Public Order in Ancient Rome,* Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

Noy, D., *Foreigners at Rome: citizens and strangers,* Duckworth, Londres, 2000.

Nutton, V., «Murders and miracles: lay attitudes towards medicine in classical antiquity», en R. Porter (ed.), *Patients and Practitioners: lay perceptions of medicine in pre-industrial society,* Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 23-53.

Obelkevich, J., «Proverbs and social history», en P. Burke y R. Porter (eds.), *The Social History of Language,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 43-72.

O'brien-Moore, A., *Madness in Ancient Literature,* Wagner Sohn, Weimar, 1924.

Oliensis, E., «*Ut arte emendaturus fortunam:* Horace, Nasidienus, and the art of satire», en T. Habineky A. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 90-104.

—, *Horace and the Rhetoric of Authority,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Olson, K., *Dress and the Roman Woman: self-presentation and society,* Routledge, Londres, 2008.

O'Neill, P., «Going round in circles: popular speech in ancient Rome», *Classical Antiquity* 22 (2003), pp. 135-165.

O'Rourke, D. K., *Demons by Defmition: social idealism, religions nationalism, and the demonizing of dissent,* Peter Lang, Nueva York, 1998.

Palmer, L. R., *The Latin Language,* Faber and Faber, Londres, 1954. [Hay trad. cast.: *Introducción al latín,* Ariel, Barcelona, 1988.]

Parkin, A. R., «Poverty in the early Roman Empire: ancient and modern conceptions and constructs», tesis doctoral inédita, Cambridge University, 2001.

—, «"You do him no service": an exploration of pagan almsgiving», en M. Atkins y R. Osborne, *Poverty in the Roman World,* Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 60-82.

Parkin, T. G., *Demography and Roman Society,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1992.

—, *Oíd Age in the Roman World: a cultural and social history,* Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 2002.

Parsons, P., *City of the Sharp-nosed Fish: Greek Lives in Roman Egypt,* Weidenfeld and Nicolson, Londres, 2007. [Hay trad. cast.: *La ciudad del pez elefante: la vida de los griegos en el antiguo Egipto,* Debate, Barcelona, 2009.]

Patlagean, E., «Ancient Byzantine hagiography and social histoiy», en Wilson (ed.), *Saints and their Cults: studies in religions sociology, folklore and history,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983, pp. 101-122.

—, «The poor», en G. Cavallo (ed.), *The Byzantines,* University of Chicago Press, Chicago, 1997, pp. 15-42.

Patterson, O., *Slavery and Social Death: a comparative study,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1982.

Perkins, J., *The Suffering Selfpain and narrative representation in the Christian era,* Routledge, Londres, 1995.

Pigeaud, J., *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité grécoromaine: la manie,* Belles Lettres, París, 1987.

Pingree, D. (ed.), *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum. Interpretationem Arabicam in linguam Anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et Graecis et*

Latinis, Teubner, Leipzig, 1976.

Porter, R., *A Social History of Madness: stories of the imane,* Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1987. [Hay trad. cast.: *Historia social de la locura,* Crítica, Barcelona, 1989.]

Potter, D. S., «Odor and power in the Roman Empire», en J. I. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1999, pp. 169-189.

Purcell, N., «The city of Rome and the plebs urbana in the late Republic», *Cambridge Ancient History,* vol. 9, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 644-688.

—, «Literate games: Roman urban society and the game of alea», *Past & Present* 147 (1995), pp. 3-37.

—, «Rome and its development under Augustas and his successors», *Cambridge Ancient History,* vol. 10, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 782-811.

—, «The populace of Rome in late antiquity: problems of classification and historical description», en W. V. Harris (ed.), *The Transformations of Urbs Roma in Late Antiquity,* JRA, Portsmouth (Rhode Island), 1999, pp. 135-161.

Raaflaub, K. A., *et al., Opposition et résistances á L'Empire d'Auguste á Trajan,* Fondation Hardt, Ginebra, 1987.

Randall, A. y A. Charlesworth (eds.), *Markets, Market Culture and Popular Protest in Eighteenth-century Britain and Ireland,* Liverpool University Press, Liverpool, 1996.

Rawson, B., «Family life among the lower classes at

Rome in the first two centuries of the empire», *Classical Philology* 61 (1966), pp. 71-83.

—, (ed.), *The Family in Ancient Rome: new perspectives,* Croom Helm, Londres, 1986.

—, (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome,* Clarendon Press, Oxford, 1991.

Rawson, B., y P. Weaver (eds.), *The Roman Family in Italy: status, sentiment, space,* Clarendon Press, Oxford, 1997.

Reay, B. (ed.), *Popular Culture in Seventeenth-century England,* Croom Helm, Londres, 1985.

Redhead, S., *Unpopular Cultures: the birth of law and popular culture,* Manchester University Press, Manchester, 1995.

Reinhold, M., «History of purple as a status symbol in antiquity», *Collection Latomus* 116 (1970), pp. 48-73.

—, «Usurpation of status and status symbols in the. Roman Empire», *Historia* 20 (1971), pp. 275-302.

Reymond, E. A. E. y J. W. B. Barns (eds.), *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices,* Clarendon Press, Oxford, 1973.

Reynolds, R. W., «The adultery mime», *CQ* 40 (1946), pp. 77-84.

Rich, J. y A. Wallace-Hadrill (eds.), *City and Country in the Ancient World,* Routledge, Londres, 1991.

Richlin, A., «Emotional work: lamenting the Roman dead», en E. Tylawsky y C. Weiss (eds.), *Essays in Honor of Cordon Williams: twenty-five years at Yale,* H. R. Schwab, New Haven (Connecticut), 2001, pp. 229248.

Roberts, R., *The Classic Slum: Salford life in the first*

quarter of the century, Manchester University Press, Manchester, 1971.

Rogler, L. H., «Making sense of historical changes in the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: five propositions», *Journal of Health and Social Behavior* 38 (1997), pp. 9-20.

Rosen, G., *Madness in Society: chapters in the historical sociology of mental illness,* Routledge ScKegan Paul, Londres, 1968.

—, *From Medical Pólice to Social Medicine: essays of the history of health care,* Science History, Nueva York, 1974.

Rosenberg, B. A., «Was there a popular culture in the Middle Ages?», *Journal of Popular Culture* 14 (1980), pp. 149-154.

Ross, A., *No Respect: intellectuals and popular culture,* Routledge, Londres, 1989.

Roth, M. y J. Kroll, *The Reality of Mental Illness,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Roth, R. y J. Keller (eds.), *Roman by Integration: dimensions of group identity in material culture and text,* JRA, Portsmouth (Rhode Island), 2007.

Roueché, C., «Acclamations in the later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias», *JRS* 74 (1984), pp. 181-199.

—, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods: a study basedon inscriptions from the current excavations at Aphrodisias in Caria,* Society for the Promotion of Roman Studies, Londres, 1993.

Rowe, G., *Primes and Political Cultures: the new Tiberian*

senatorial decrees, University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 2002.

Rüpke, R., *Religion of the Romans,* trad. de R. Gordon, Polity, Cambridge, 2007.

Scheidel, W. (ed.), *Debating Roman Demography,* Brill, Leiden, 2001.

—, «Demography», en W. Scheidel, J. Morris y R. Saller (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 38-86.

—, «Real wages in Roman Egypt: a contribution to recent work on premodern living standards», *Princeton/Stanford Working Papers in Classics,* 2008.

Scheper-Hughes, N., *Death without Weeping: the violence of everyday Life in Brazil,* University of California Press, Berkeley (California), 1992. [Hay trad. cast.: *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil,* Ariel, Barcelona, 1997.]

—, *Saints, Scholars, and Schizophrenics: mental illness in rural Ireland,* University of California Press, Berkeley y Londres, 2001.

Schumaker, J, F. (ed.), *Religion and Mental Health,* Oxford University Press, Oxford, 1992.

Scobie, A., *Apuleius and Folklore,* Folklore Society, Londres, 1983.

—, «Slums, sanitation, and mortality in the Roman world», *Klio* (1986), pp. 399-433.

Scott. J, C., *The Moral Economy of the Peasant: rebellion and subsistence in Southeast Asia,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1976.

—, *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant*

resistance, Yale University Press, Haven (Connecticut), 1985.

—, *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcripts,* Yale University Press, Haven (Connecticut), 1990.

Scott, J. C. y N. Bhatt (eds.), *Agrarian Studies: synthetic work at the cutting edge,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2001.

Scullard, H. H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic,* Thames and Hudson, 1981.

Shaw, B., «Bandits in the Roman Empire», *Past & Present* 105 (1984), pp. 3-52.

—, «The family in late antiquity: the experience of Augustine», *Past & Present* 115 (1987), pp. 3-51.

—, «Our daily bread», *Social History of Medicine* 2 (1989), pp. 205-213.

—, «The Passion of Perpetua», *Past & Present* 139 (1993), pp. 3-45.

—, «Rebels and Outsiders», *Cambridge Ancient History,* vol. 11, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 361-403.

Shelton, J., *As the Romans Did: a sourcebook in Roman social history,* Oxford University Press, Oxford, 1998.

Shershow, S. C., *Puppets and «Popular» Culture,* Comell University Press, Ithaca (Nueva York), 1995.

Siegel, R. E., *Galen on Psychology, Psychopathology, and Function and Diseases of the Nervous System: an analysis of his doctrines, observations and experiments,* Karger, Nueva York, 1973.

Simón, B., *Mind and Madness in Ancient Greece: the classical roots of modern psychiatry,* Comell University

Press, Ithaca (Nueva York), 1978. [Hay trad. cast.: *Razón y locura en la antigua Grecia: las raíces clásicas de la psiquiatría moderna,* Akal, Madrid, 1984.]

Singer, P. N., *Galen: selected works,* Oxford University Press, Oxford, 1997.

Sinnigen, W. G., «Two branches of the late Roman secret service», *American Journal of Philology* 80 (1959), pp. 238-254.

Slater, W. J., «Pantomime riots», *Classical Antiquity* 13 (1994), pp. 120-144.

—, (ed.), *Roman Theater and Society,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1996.

Smith, J. Z., «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman antiquity», *ANRW II* 16.1 (1978), pp. 425-439.

Smith, M. M., *Sensory History,* Oxford, Berg, 2007.

Smith, R. C. y J. Lounibos (eds.), *Pagan and Christian Anxiety: a response to E. R. Dodds,* University Press of America, Lanham (Maryland), 1984.

Sopp, E., «The gluttony of Gavnsty», *Journal of Overnight Studies* 3 (2006), pp. 189-190.

Stallybrass, P. y A. White, *The Politics and Poetics of Transgression,* Methuen, 1986.

Storch, R. D. (ed.), *Popular Culture and Custom in Nineteenth-century England,* Croom Helm, 1982.

Storey, J., *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture,* Prentice Hall, Londres, 1997. [Hay trad. cast.: *Teoría cultural y cultura popular,* Octaedro, Barcelona, 2002.]

Street, J., *Politics and Popular Culture,* Polity, Cambridge, 1997. [Hay trad. cast.: *Política y cultura*

popular, Alianza, Madrid, 2000.]

Szasz, T. S., *The Myth of Mental Illness: foundations of a theory of personal conduct,* Paladín, Londres, 1972, [Hay trad. cast.: *El mito de la enfermedad mental,* Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.]

Tanzer, H. H., *The Common People of Pompen: a study of the graffiti,* Johns Hopkins Press, Baltimore (Maryland), 1939.

Temkin, O., *Galenism: rise and decline of a medical philosophy,* Cornell University Press, Ithaca (Nueva York), 1973.

Thomas, R., *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Thompson, E, A., *A Roman Reformer and Inventor: being a new text of the treatise De rebus bellicis,* Clarendon Press, Oxford, 1952.

Thompson, E. P., «The moral economy of the English crowd in the eighteenth century», *Past & Present* 50 (1971), pp. 76-136.

Toner, J. P., *Leisure and Ancient Rome,* Polity, Cambridge, 1995.

Townsend, M. L., *Forbidden Laughter: popular humor and the limits of repression in nineteenth-century Prussia,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1992.

Treggiari, S., «Lower class women in the Roman economy», *Florilegium* 1 (1979), pp. 65-86.

Van de Horst, P. W., «Is wittiness unchristian? A note on *eutrapelia* in Eph, V 4», en T. Baarda, A. F. J. Klijn, y W. C. van Unnik (eds.), *Miscellanea*

Neotestamentica, Brill, Leiden, 1978, pp. 163-177.

Van Hooff, A, J. L., *From Autothanasia to Suicide: self-killing in classical antiquity,* Routledge, Londres, 1990.

—, «Female suicide: between ancient fiction and fact», *Lave* 3 (1992), pp. 142-172.

Van Nijf, O. M., *The Civic World of Professional Associations in the Roman East,* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1997.

Van Zoonen, L., *Entertaining the Citizen: when politics and popular culture converge,* Nueva York, Rowman y Littlefield, 2005.

Vanderbroeck, P. J. J., *Popular Leadership and Collective Behavior in the Roman Republic (ca. 80-50 B.C.),* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1987.

Versnel, H. S., «Punish those who rejoice in our misery: on curse tablets Schadenfreude», en D. R. Jordán, H. Montgomery y E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic,* Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1999, pp. 125-162.

Veyne, P., *Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism,* trad. de S. B, Pearce, Penguin, Harmondsworth, 1992.

—, «La "plébe moyenne" sous le Haut-Empire romain», *Anuales* (ESC) 6 (2000), pp. 1.169-1.199.

Volpe, G. (ed.), *San Giusto: la villa, le ecclesiae,* Edipuglia, Bari, 1998.

Wallace, R. y W. Williams, *The Acts of the Apostles: a companion,* Bristol Classical Press, Bristol, 1993.

Wallace-Hadrill, A., «The social spread of Roman luxury: sampling Pompeii and Herculaneum»,

PBSR58 (1990), pp. 145-192.

—, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1994.

—, *Rome's Cultural Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

Webster, J., «Creolizing the Roman provinces», *American Journal of Archaeology* 105 (2001), pp. 209-225.

Wedeen, L., *Ambiguities of Domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria,* University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1999.

Wegert, K., *Popular Culture, Crime, and Social Control in 18th-century Württemberg,* F. Steiner, Stuttgart, 1994.

Welsford, E., *The Fool: his social and literary history,* Faber and Faber, Londres, 1935.

Westermeyer, J. (ed.), *Anthropology and Mental Health,* Mouton, La Haya, 1976.

Wheelock, A. K. y A. Seefif, *The Public and Prívate in Dutch Culture of the Golden Age,* Associated University Press, Londres, 2000.

Whitby, M., «Maro the Dendrite: an antisocial holy man?», en M. Whitby, P. Hardie y M. Whitby (eds.), *Homo Viator: classical essays for John Bramble,* Bristol Classical Press, Bristol, 1987, pp. 309-317.

Wiedemann, T., *Greek and Roman Slavery,* Croom Helm, Londres, 1981.

Williams, C. A., *Roman Homosexuality: ideologies of masculinity in classical antiquity,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Williams, S. C., *Religions Belief and Popular Culture in Southwark c. 1880-1939,* Oxford University Press, Oxford, 1999.

Willis, P. E., *Learning to Labour: how working class kids get working class jobs,* Saxon House, Farnborough, 1977.

Wilson, L. M., *The Clothing of the Ancient Romans,* Johns Hopkins Press, Baltimore (Maryland), 1938.

Wirszubski, C., «*Audaces:* a study in political phraseology», *JRS* 51 (1961), pp. 12-22.

Woolf, G., *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Woolgar, C. M., *The Senses in Late Medieval England,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 2006.

Wright, D. y A. Digby, *From Idiocy to Mental Defciency: historical perspectives on people with learning disabilities,* Routledge, Londres, 1996.

Wyke, M., «Women in the mirror: the rhetoric of adornment in the Roman world», en L. Archer, S. Fischler y M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies: an illusion of the night,* Macmillan, 1994, pp. 134-151.

Yavetz, Z., «The living conditions of the urban plebs in republican Rome», *Latomus* 17 (1958), pp. 500-517.

—, «Plebs sordida», *Athenaeum* 43 (1965), pp. 295-311.

—, *Plebs and Princeps,* Clarendon Press, Oxford, 1969.

—, «Caligula, imperial madness and modern historiography», *Klio* 78 (1996), pp. 105-129.

Yeo, E. y S. Yeo (eds.), *Popular Culture and Class*

Conflict 1590-1914: explorations in the history of labour and leisure, Harvester Press, Brighton, 1981.



JERRY TONER es miembro y director del departamento de Estudios Clásicos del Churchill College, de la Universidad de Cambridge, especializado en la Antigüedad Clásica. Tras doctorarse en Clásicas en Cambridge, pasó diez años como gestor de fondos de inversión en la *City* de Londres antes de regresar a la vida académica en 2006.

Autor de diversos ensayos y libros de divulgación sobre cultura popular en la Antigüedad, principalmente en Roma, ha sido traducido a doce idiomas (chino, coreano, español, francés, griego, holandés, japonés, polaco, ruso, taiwanés, tailandés y turco). Entre los más famosos cabe citar *Sesenta millones de romanos* (2009), *Cómo manejar a tus esclavos* (2014) o *Mundo Antiguo* (2015).

Notas

En beneficio de la accesibilidad, siempre que me fue posible, usé las traducciones inglesas más fáciles de encontrar. Cuando un texto determinado podía encontrarse junto con otros documentos relevantes del mismo tipo en una de las muchas colecciones de fuentes útiles que hay disponibles, opté por citar de esa fuente. Para el lector más especializado, he incluido en las notas algunas frases y términos latinos claves. Salvo que se indique lo contrario, he usado las ediciones Teubner.

[1] Purcell y Horden sugieren que «la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre» caracteriza la totalidad de la microecología mediterránea. Véase Horden, P. y N. Purcell, *The Corrupting Sea: a study of Mediterranean history, Mediterranean history,* Blackwell, Oxford, 2000, p. 522. <<

[2] Brown, P., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire,* University Press of New England, Hanover (Nuevo Hampshire), 2002, p. 15. <<

[3] *Ibid,* p. 14. <<

[4] Gallant, T. W., *Risk and Survival in Ancient Greece: reconstructing the rural domestic economy,* Polity, Cambridge, 1991, p. ix. <<

[5] Eidinow, E., *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks,* Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 5. <<

[6] Para el ensayo clásico, véase Markowitz, H. M., «Portfolio Selection», *Journal of Finance* (1952), pp. 77-91. <<

[7] *Vida de Esopo* 59. [Para la trad. cast. de las citas de *La vida de Esopo* hemos empleado la versión de Pedro Bádenas de la Peña, en *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de* Madrid, Gredos, 1978, p. 234.] <<

[8] Tácito, *Ann.* 3.54; véase Kaster, R. A., *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome,* Oxford University Press, Oxford, 2005, n. 99 a la p. 56. <<

[9] Véase Wirszubsld, C., «*Audaces*: a study in political phraseology», *JRS* 51 (1961), pp. 12-22, en particular pp. 17-18. <<

[10] Véase Horden y Purcell, *The Corrupting Sea,* p. 152. <<

[11] Véase Foster, G. M., «Peasant Society and the Image of

Limited Good», *American Anthropologist* 67 (1965), pp. 293-315. <<

[12] Eidinow, *Orneles, Curses, and Risk,* p. 7. <<

[13] Easterlin, R. A., «Does economic growth improve the human lot?», en P. A. David y M. W. Reder (eds.), *Nations and Households in Economic Growth: essays in honor of Moses Abramovitz,* Academic Press, Nueva York, 1974,pp. 89-125. <<

[14] Agustín, *In Psalm* 99.4, citado en Getty, M. M., *The Life of the North Africans as Revealed in the Sermons of Saint Augustine,* Catholic University of America, Washington, D. C., 1931, p. 3; cf. Esopo 13, donde unos pescadores «arrastraban una red y, como era pesada, se pusieron contentos y a bailar, creyendo que era mucha pesca», en Daly, L. W. (ed.), *Aesop without Morals: the famous fables and a life of Aesop,* T. Yoseloff, Nueva York, 1961. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed, cit., 1978, p. 47.] <<

[15] Aunque las hambrunas parecen haber sido un suceso bastante raro, las crisis alimentarias se producían con cierta frecuencia, hasta cada cuatro años incluso. Véase Garnsey, P., *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman world: responses to risk and crisis,* Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 198-206. Sobre las hambrunas, véase Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity,* pp. 36-41. <<

[16] Séneca, *Contr.* 10.4. <<

[17] Luciano, *Diálogos de las heteras* 6.1. <<

[18] Fírmico Materno, 3.3.4, en Bram, J. R., *Ancient Astrology, Theory and Practice: Matheseos Libri VIII by Firmicus Maternus,* Noyes Press, Park Ridge (Nueva Jersey), 1975. <<

[19] Esopo 53. <<

[20] Véase en especial Parkin, *Poverty,* cap. 4. <<

[21] *P. Oxy.* 1895, citado en la excelente colección de Shelton, J. *As the Romans Did: a sourcebook in Roman social history,* Oxford University Press, Oxford, 1998, p. 30. <<

[22] *P. Bour.* 25, citado en *ibid,* p. 35. <<

[23] Luciano, «El sueño o Vida de Luciano» 1, en Luciano, *Obras II,* Gredos, Madrid, 1988, pp. 151-160. <<

[24] *Dig.* 7.7.6.1 menciona niños trabajadores de cinco años. Véase Bradley, K., *Discovering the Roman Family: studies in Rornan social history,* Oxford, University Press, Oxford, 1991, pp. 114-116. <<

[25] *CIL* 6.9213. <<

[26] Agustín, *Serm.* 32.25, citado en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 8. <<

[27] Agustín, *Serm.* 57.2. <<

[28] *P. Oxy.* 744, citado en Shelton, *As the Romans Did,* p. 28. <<

[29] Sobre los expósitos en general, véase Boswell, J., *The Kindness of Strangers: the abandonment of children in Western Europe from late antiquity to the Renaissance,* Alien Lañe, 1989. [Hay traducción castellana: *La misericordia ajena,* El Aleph, Barcelona, 1999.] <<

[30] Séneca, *Contr.* 10.4.16. <<

[31] *Ibid, omine infausto,* Doroteo de Sidón, *Carmen Astrologicum* 1.7.20, en Pingree, D. (ed.), *Dorothei Sidonii Carmen Astrologicum: interpretationem Arabicam in linguam Anglicam versam una cum Dorothei fragmentis et Graecis et Latinis,* Teubner, Leipzig, 1976. Doroteo escribió en el siglo I d. C., pero su texto sobrevive en una traducción árabe del

siglo VIII de una traducción al persa medio del siglo VI, de modo que el texto no está exento de problemas. Véase Pingree para una discusión del texto (en latín) y el aparato crítico. <<

[32] Fírmico Materno, 7.2.10. <<

[33] *Ibid,* 7.2.22. <<

[34] *Ibid,* 8.16.2. <<

[35] *Ibid,* 7.2 sobre las cartas de los expósitos: 7.2.9, 11, 12, 13, 20, 21 son todos «devorados por los perros». <<

[36] Musonio Rufo, *Reliquiae* 15B. <<

[37] *Philogelos* 24, en Baldwin, B., *The Philogelos or Laughter-lover,* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1983. <<

[38] Artemidoro, 2.68. <<

[39] Plinio, *Ep.* 7.22 *amatstudia ut solentpauperes.* <<

[40] Agustín, *Serm.* 38.6, citado en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 13. <<

[41] Sobre la función central que tenía el trabajo en la creación de la identidad de la no élite, véase Joshel, S. R., *Work, Identity, and Legal Status at Rome: a study of the occupational inscriptions,* University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma), 1992. <<

[42] Luciano, «Los fugitivos» 12-13, en Luciano, *Obras III,* Gredos, Madrid, 1990, pp. 273-290. <<

[43] Esopo 97 y 116. <<

[44] SHA *Firm., Sat., Proc.* & *Ron.* 8, a partir de la traducción Loeb con pequeños cambios. <<

[45] Sobre las equivalencias para el trigo de subsistencia, véase Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 56, n. 79. Adviértase que el modio del Edicto es el modio militar, que equivale a diez kilogramos. El modio estándar era menor, unos seis

kilogramos y medio aproximadamente. <<

[46] Sobre el subsidio de grano de cinco modios estándar al mes, véase Duncan-Jones, R., *The Economy of the Roman Empire: quantitative studies,* Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 146. Para un interesante intento de comparar el estándar de vida de los peones en el Imperio romano con el de los peones en Europa y Asia en la Edad Media y a comienzos de la Era Moderna, véase Alien, R. C., «How prosperous were the Romans? Evidence from Diocletian's Price Edict (301 AD)», Oxford University Department of Economics, Oxford, *Working Paper Number 363,* 2007. Para un intento de aplicar esto al Egipto romano, véase Scheidel, W., «Real wages in Roman Egypt: a contribution to recent work on premodern living standards», *Princeton/Stanford Working Papers in Classics,* 2008. <<

[47] Para una introducción a las tablas de mortalidad romanas, véase Kelly, C., *The Roman Empire: a very short introduction,* Oxford University Press, Oxford, 2006, pp. 102-109. <<

[48] *CIL* 3.3572, citado en Shelton, *As the Romans Did,* p. 290, con pequeños cambios. <<

[49] Treggiari, S., «Lower Class Women in the Roman Economy», *Florilegium* 1 (1979), pp. 65-86. <<

[50] *Ant. Fluch.* V, citado en Kraemer, R. S. (ed.), *Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics: a sourcebook on women's religions in the Greco-Roman world,* Fortress, Filadelfia (Pensilvania), 1988, p. 108. <<

[51] Esopo 228. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., 1978, p. 140.] <<

[52] *Ibid,* 40. <<

[53] Juvenal, 3.254. <<

[54] Véase Combet-Farnoux, B., *Mercure romain: le culte public de Mercure et la fonction mercantile á Rome, de la République archaique á l'époque augustéenne,* Ecole fran^aise de Rome, Roma, 1980, pp. 79-80. <<

[55] Cicerón, *Deojf.* 1.150. <<

[56] *Or.* 1.109 y 42.24-25, citados en Kelly, *Ruling the Later Roman Empire,* pp. 165-166. <<

[57] Juvenal, 14.200-205 *pares quod uendere possis pluris dimidi, nec te fastidia mercis ullius subeant ablegandae Tiberim ultra, neu credas ponendum aliquid discriminis inter unguenta et corium: lucri bonus est odor ex re qualibet.* <<

[58] Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 22. <<

[59] Gregorio de Nisa, «Contra la usura», en *Gregorii Nysseri Opera* 9.195-207 (= PG 46.433-452), con introducción y traducción inglesa en McCambley, C., «Against those who practice usury by Gregory of Nyssa», *Greek Orthodox Theological Review* 36 (1991), pp. 287-302, con pequeños cambios; esta cita en pp. 300-301. <<

[60] *CTh* 13.1.18 *crescentis in dies angulos pecuniae accessione laetantur.* <<

[61] *Dig.* 13.4.3 pr. *pecuniarum quoque licet videatur una et eadem potestas ubique esse, tamem aliis locis facilius et levibus usuris inveniuntur, aliis difficilius et gravibus usuris.* [Trad. cast. en *Cuerpo del derecho civil romano,* ed. de Idelfonso L. García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889, t. 1, p. 729.] <<

[62] El mejor trabajo sobre las tasas de interés en la Antigüedad sigue siendo Billeter, G., *Geschichte des Zinsfusses imgriechischrdmischen Altertum bis auf justinian,* Teubner, Leipzig, 1898. Un panorama más accesible es Homer, S. y R. Sylla, *A History of Interest Rates,* Rutgers

University Press, New Brunswick (Nueva Jersey), 1991. Sobre el 12 por 100 como el «interés rutinario de la mayoría de acuerdos crediticios», véase Holman, S. R., «"You speculate on the misery of the poor": usury as civic injustice in Basil of Caesarea's second homily on Psalm 14», en Hopwood, K. (ed.), *Organised Crime in Antiquity,* Duckworth, 1999, pp. 207-228, n. 4 a la p. 208; sobre el cálculo del interés romano, véase Horsfall, *The Culture of the Roman Plebs,* pp. 12,18-19. <<

[63] Cicerón, *Att.* 5.21.12; *P. Tebt.* 110. <<

[64] MacMullen, R., *Roman Social Relations, 50 B. C. to A. D. 284,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1974, p. 52. <<

[65] *CTh* 2.33.1. <<

[66] *P. Lond.* 1915, traducción de Loeb con pequeños cambios, citado en Holman, «You speculate on the misery of the poor», p. 207. <<

[67] Publio Siró, 585 *qui debet limen creditoris non amat.* <<

[68] Basilio de Cesarea, *Homilía 2 sobre el Salmo 14.* Véase Holman, «You speculate on the misery of the poor», p. 214. <<

[69] Esopo 171. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., 1978, p. 117.] <<

[70] Chaniotis, A., «Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions and dedications of Lydia and Phrygia», en P. J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff y P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Sociocultural Context,* 2 vols., Rodopi, Ámsterdam, 1995, pp. 323-344, p. 325. <<

[71] Gregorio de Nisa, *ibid.* <<

[72] *Ibid.* <<

[73] Josefo, 5/2.425-427; sobre las amnistías fiscales, véase Duncan-Jones, R., *Money and Government in the Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 59-61. <<

[74] *P. Tebt.* 2.331, la sal es una conjetura. <<

[75] Artemidoro, 4.70. <<

[76] Citado en Versnel, «Punish those who rejoice in our misery: on curse tablets and Schadenfreude», en D. R. Jordán, H. Montgomery y E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic,* Bergen, Norwegian Institute at Athens, 1999, pp. 125-162, cita en la p. 128. <<

[77] *Vida de Esopo* 28. [Trad. cast. en *Vida de Esopo,* ed. cit., p. 210.] <<

[78] Sobre la justicia «en extremo localizada» en *Las metamorfosis* de Apuleyo, véase Millar, «The world of the Golden Ass», pp. 71-72. <<

[79] *CIL* 4.4993,4.10231 y 4.5251. <<

[80] Véase MacMullen, *Roman Social Relations,* n. 30 a la p. 66, para las referencias de varias lapidaciones. <<

[81] Bucheler, F. (ed.), *Carmina Latina Epigraphica,* Teubner, Leipzig, 1895-1897, n.º 95, citado en Abbott, F. F., *The Common People of Ancient Rome: studies of Roman life and literature,* Routledge, 1912, p. 87. <<

[82] Apuleyo, *Met.* 2.27. <<

[83] Petronio, *Sat.* 45. <<

[84] Alcifrón, *Ep.* 2.3, citado en Shaw, B., «Our daily bread», *Social History of Medicine* 2 (1989), pp. 205-213, cita en la p. 205, con pequeños cambios. <<

[85] *Querolus* 74, citado en Mathisen, R. W., *People, Personal Expression, and Social Relations in Late Antiquity, 2* vols.,

University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 2003, vol. 1, pp. 62-64, con pequeños cambios. *illud autem nostrae felicitatis caput, quod zelotypi non sumus. furta omnes facimus, fraudem tamen nemopatitur, quoniam totum hoc mutuum est. dominas autem observamus atque excludimus nam interservos et ancillas una coniugatio est.* <<

[86] Esopo 103. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 88.] <<

[87] *CIL* 4.3948. <<

[88] Agustín, *Serm.* 302.16; *In Psalm* 61.16, en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 14. <<

[89] Esopo 166. <<

[90] Marcial, 1.11 y 26. <<

[91] *Ibid,* 12.57; cf. Filóstrato, *VA* 4.10. <<

[92] *Vida de san Daniel el Estilita* 89. <<

[93] Agustín, *Serm.* 41.7, en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 95. <<

[94] Doroteo de Sidón, *Carmen astrolog.* 5.35.76-78. <<

[95] *Ibid,* 5.35.103. <<

[96] *Ibid,* 5.35.136-137. <<

[97] *Philogelos* 108; cf. 106. <<

[98] *CTh* 7.13.10. <<

[99] *TAMV.* 1.509, citado en Chaniotis, «Illness and cures in the Greek propitiatory inscriptions», p. 325. <<

[100] Sobre las apuestas, véase Toner, *Leisure and Ancient Rome,* pp. 89-101. Asimismo, un autor que tuvo la desgracia de formar parte del tribunal de mi tesis doctoral, Purcell, N., «Literate games: Roman urban society and the game of alea», *Past & Present* 147 (1995), pp. 3-37. <<

[101] *Dig*. 11.5. <<

[102] Amiano Marcelino, 14.6.25-26. <<

[103] *PGM* 7.423-428, en Betz, H. D. (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells,* University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1992. Esta es la fuente de todas las traducciones de los papiros mágicos. <<

[104] Fírmico Materno, 8.25.3 «se convertirá en famoso jugador de dados». <<

[105] Amiano Marcelino, 28.4.21. <<

[106] *CIL* 4.429. <<

[107] Bücheler, *Carmina Latina Epigraphica,* n.º 53 *pudentis hominis frugi cum magna fide.* <<

[108] *Ibid,* 765 *castitas, fides, caritas, pietas, obsequium.* <<

[109] Cicerón, *De ojf 1.150 qui in odia hominum incurrunt, utportitorum, ut faeneratorum.* <<

[110] Salviano, *Degub. Dei* 5.18 *quot curiales tot tyranni.* <<

[111] Dion, 54.21. <<

[112] Lucas 12:58-59; cf. Mateo 5:25-26. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[113] Esopo 438. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 338.] <<

[114] *Ibid,* 378. <<

[115] Babrio, 67. <<

[116] Apuleyo, *Met.* 9.35 *verecundia.* <<

[117] Fírmico Materno, 2.10.5. <<

[118] Levinson, S. C. y P. Brown, *Politeness: sotne universals in language usage,* Cambridge University Press, Cambridge,

1987, p. 186; sobre la deferencia entre los romanos de la élite, véase Lendon, J. E., *Empire of Honour: the art of government in the Roman world,* Clarendon Press, Oxford, 1997, pp. 58-63. <<

[119] Tácito, *Ann.* 1.7.1; sobre la necesidad de poner la cara adecuada en la literatura romana, véase Oliensis, E., *Horace and the Rhetoric of Authority,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998. <<

[120] Luciano, *Timón the Misanthrope* 5, en Costa, C. D. N., *Ludan: selected dialogues,* Oxford University Press, Oxford, 2005. [Trad. cast.: «Timón o el misántropo», en Luciano, *Obras I,* Credos, Madrid, 1996.] <<

[121] Artemidoro, 5.38. <<

[122] *Vida de Esopo* 47. [Trad. cast. en *Vida de Esopo,* ed. cit., p. 226.] <<

[123] Dion, 72.32.1. <<

[124] Parlón, *Poverty,* p. 119. <<

[125] Séneca, *De const. sap.* 13 *non placebit sibi, si ilium mendicus coluerit.* [Trad. cast.: «Sobre la firmeza del sabio» en *Diálogos,* Tecnos, Madrid, 1986, p. 49.] <<

[126] Artemidoro, 4.14. <<

[127] Tácito, *Ann.* 6.13; 12.43. <<

[128] Cicerón, *Cat.* 4.17. <<

[129] Véase Mouritsen, H., *Plebs and Politics in the Late Roman Republic,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001, la mejor exposición sobre este polémico tema. Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic,* University of Michigan Press, Ann Axbor (Michigan), 1998, defiende un punto de vista más positivo. En cualquier caso, en el año 14 d. C. el derecho desapareció. <<

[130] Juliano, *Misopogon* 368C. <<

[131] Thompson, E. P., «The moral economy of the English crowd in the eighteenth century», *Past & Present* 50 (1971), pp. 76-136. <<

[132] Cameron, A., *Circus Factions: blues and greens at Rome and Byzantium,* Clarendon Press, Oxford, 1976, pp. 170-192; cita en la p. 175. <<

[133] Amiano Marcelino, 15.7.2-3 *prima igitur causa seditionis in eum concitandae vilissima fuit et levis.* <<

[134] Filóstrato, *VA* 1.16.4. <<

[135] Sobre la teoría de los proverbios, véase Obelkevich, J., «Proverbs and social history», en P. Burke y R. Porter (eds.), *The Social History of Language,* Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 43-72; para un análisis impresionantemente meticuloso de la tradición romana, véase Morgan, T., *Popular Morality in the Early Roman Empire,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007. <<

[136] Cicerón, *Deojf\31\ Tuse.* 1.37; Séneca, *Ep. mor.* 108.8-9. <<

[137] Morgan, *Popular Morality,* p. 51. <<

[138] *Ibid,* p. 82. <<

[139] *Ibid,* p. 14. <<

[140] Veyne, P., «La "plébe moyenne" sous le Haut-Empire remam», *Annales* ESC 6 (2000), pp. 1169-1199. <<

[141] Eidinow, *Oracles,* p. 6. <<

[142] *CTh* 9.16.1-2. <<

[143] Artemidoro, 2.69. <<

[144] Gelio, 9.4 *tenuit nos non idoneae scripturae taedium nihil adornandum iuvandum que usurn vitae pertinentis.* <<

[145] Apuleyo, *Apol.* 56; Minucio Félix, *Oct.* 2.4 *ut vulgus*

superstitiosus solet. <<

[146] Plinio, M/28.28. <<

[147] Maximus de Tiro, 26. <<

[148] Rüpke, R., *Religion of the Romans,* trad. de R. Gordon, Polity, Cambridge, 2007, pp. 154-173. <<

[149] Véase Green, C. M. C., *Roman Religión and the Cidt of Diana at Arida,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007. <<

[150] Betz, *The Greek Magical Papyri,* p. xlvii. <<

[151] Lucian *Lover of Lies or The Sceptic* 7, en Costa, *Ludan.* [Trad. cast.: «El aficionado a la mentira o El incrédulo», en *ObrasII,* Gredos, Madrid, 1988, pp. 195-225.] <<

[152] Pseudo-Calístenes, *Novela de Alejandro* 12. <<

[153] Libanio, *Or. 1.249.* <<

[154] Eidinow, *Orades, Curses, and Risk,* p. 231. <<

[155] Betz, *Greek Magical Papyri,* p. xlviii. <<

[156] Yavetz, Z., *Plebs and Princeps,* Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 134. <<

[157] Luciano, *Alejandro o Elfalso profeta* 12. <<

[158] Pablo de Egina, Apéndice al Libro 5, *Sóbrelas enfermedades fingidas y su detección.* <<

[159] Esopo 56 y 161. <<

[160] Artemidoro, 5.94. <<

[161] *Philogelos* 187 y 201; cf. 202. <<

[162] Esopo 170. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 117.] <<

[163] Petronio, *Sat.* 43 *mimquam autem redefaciet, qui cito credit, utique homo negotiam.* [Para la trad. cast. de las citas del *Satiricón* hemos empleado la versión de Francisco de P.

Samaranch: *Satiricón,* Aguilar, Madrid, 1973, p. 89.] <<

[164] Tertuliano, *Apol.* 40.1-2. <<

[165] Bucheler, *Carmina Latina Epigraphica,* n.º225. <<

[166] *Ibid,* n.º 1.495. <<

[167] *Ibid,* n.º 856 y n.º 143. <<

[168] Véase Rupke, *Religión of the Romans,* pp. 84-85. <<

[169] Petronio, *Sat.* 71. [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., pp. 134-135]; véase Clarke, J. R., *Art in the Lives of Ordinary Romans: visual representation and non-elite viewers in Italy, 100 B. C. - A. D. 315,* University of California Press, Berkeley (California) 2003, pp. 185-187. <<

[170] Los oráculos de dados y alfabético pueden encontrarse en Horsley, G. H. R. y S. Mitchell (eds.), *The Inscriptions of Central Pisidia,* Habelt, Bonn, 2000; pp. 22-38 para el oráculo de dados; pp. 161-164 para el oráculo alfabético. Véase también Graf, F., «Rolling the dice for an answer», en Johnston, S. I. y P. T. Struck (eds.), *Mantiké: studies in ancient divination,* Brill, Leiden, 2005, pp. 51-97. <<

[171] Dodds, E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelias to Constantine,* Cambridge University Press, Cambridge, 1965, p. 57. <<

[172] Corsten, T., «Ein neues Buchstabenorakel aus ICibyra», *Epigraphica Anatolica* 28 (1997), pp. 41-49. <<

[173] Para ser más exactos, habría sido posible transformar la probabilidad de los resultados, pues los astrágalos no tienen iguales probabilidades de caer sobre cada lado (véase la nota 22 a la p. 91 de mi *Leisure and Ancient Rome*), pero esto no es una ciencia exacta y no habría supuesto gran diferencia en la medida en que las respuestas favorables y desfavorables están repartidas de forma equitativa. <<

[174] Para una traducción inglesa de los oráculos, véase la excelente colección de Hansen, *Anthology of Ancient Greek Popular Literature.* Véase también Klingshirn, W., «The *Sortes Sangallenses*», en Johnston y Struck, *Mantiké,* pp. 99-128; y Hoogendijk, F. A. J. y W. Clarysse, «De Sortes van Astrampsychus: een orakelboek uit de oudheid bewerkt voor het middelbaar onderwijs», *Kleioll* (1981),pp. 53-99. <<

[175] Hansen, *Anthology of Ancient Greek Popular Literature,* p. 289. <<

[176] Klingshirn, «*Sortes Sangallenses*», p. 112. <<

[177] Tácito, *Hist.* 1.4. <<

[178] Hansen, *Anthology of Ancient Greek Popular Literature,* p. 288. <<

[179] Véase Kelly, *The Roman Empire,* p. 105. <<

[180] *CIL* 11.600, citado en MacMullen, *Roman Social Relations,* p. 44, con pequeños cambios a su traducción libre. <<

[181] Luciano, «Timón o el misántropo» 29, en Luciano, *Obras I,* Gredos, Madrid, 1996. <<

[182] Esopo 466. <<

[1] Quiero agradecer a Justin Meggitt el haberme dado la idea de este capítulo al hablarme a través de su artículo «The madness of King Jesús: why was Jesús put to death, but his followers were not?», *Journal for the Study of the New Testament* 29 (2007), pp. 379-413. <<

[2] Dodds, *Pagan and Christian*, p. 36. «La ansiedad es irremediablemente vaga», según R. Lañe Fox en *JRS* 76 (1986), pp. 304-305, donde reseña Smith, R. C. y J. Lounibos (eds.), *Pagan and Christian Anxiety: a response to E. R. Dodds*, University Press of America, 1984. Véase también Brown, P., *Religión and Society in the Age of Saint Augustine*, Faber and Faber, 1972, pp. 74-93. <<

[3] El *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 4.ª ed., American Psychiatric Association, Washington, D. C., 1994. Hay también una edición revisada (TR) posterior, que contiene una bibliografía actualizada [hay trad. cast.: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, DSM-IV-TR, Masson, Barcelona, 2010]. Se espera una nueva edición en 2012. El cap. 5 del ICD-10, *International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*, 3 vols., World Health Organization, Ginebra, 1992-1994, también se ocupa de las enfermedades mentales, pero de forma mucho menos detallada. <<

[4] Aneshensel, C. S. yj. C. Phelan (eds.), *Handbook of the Sociology of Mental Health*, Kluwer Academic, 1999, pp. 25, 132-133. Sobre el Reino Unido, véase Goldberg, D. y P. Huxley, *Common Mental Disorders: a biosocial model*, Routledge, 1992. <<

[5] Véase Foucault, M., *Madness and Civilization: a history of insanity in the Age of Reason*, trad. de R. Howard, Routledge,

1971 [hay trad. cast.: *Historia de la locura en la época clásica,* 2 vols., Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000]; Laing, R. D., *The Divided Self: an existential study in sanity and madness,* Penguin, Harmondsworth, 1977 [hay trad. cast.: *El yo dividido,* Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978]; y Szasz, T. S., *The Myth of Mental Illness: foundations of a theory of personal conduct,* Paladin, 1972 [hay trad. cast.: *El mito de la enfermedad mental,* Círculo de Lectores, Barcelona, 1999], Para una réplica enérgica, véase Roth, M. y J. Kroll *The Reality of Mental Illness,* Cambridge University Press, Cambridge, 1986. <<

[6] Véase Cockerham, W. C., *Sociology of Mental Disorder,* Prentice Hall, 2000, p. 2. <<

[7] Aneshensel y Phelan, *Handbook of the Sociology of Mental Health,* p. xi. <<

[8] Véase Rogler, L. H., «Making sense of historical changes in the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: five propositions», *Journal of Health and Social Behavior* 38 (1997), pp. 9-20. <<

[9] Aneshensel y Phelan, *Handbook of the Sociology of Mental Health,* p. 23; Karem, E. G. *et al.,* «Lifetime prevalence of mental disorder in Lebanon: first onset, treatment, and exposure to war», *PLoS Medicine* 5 (2008); Lee, S. *et al.,* «Lifetime prevalence and intercohort variation in DSM-IV disorders in metropolitan China», *Psychological Medicine 37* (2007), pp. 61-71. <<

[10] Véase Kirk, S. A. y H. Kutchins, *The Selling of DSM: the rhetoric cf Science inpsychiatry,* De Gruyter, Nueva York, 1992. <<

[11] Como señala Cockerham, *Sociology of Mental Disorder,* p. 30. <<

[12] Aneshensel y Phelan, *Handbook of the Sociology of Mental Health*, p. 151. <<

[13] *Ibid*, p. 128. <<

[14] *Ibid*, p. 146-150 para una bibliografía. <<

[15] Scheper-Hughes, N., *Saints, Scholars, and Schizophrenics: mental illness in rural Ireland*, University of California Press, 2001. <<

[16] Cockerham, *Sociology of Mental Disorder*, p. 136. <<

[17] DSMIV, p. xxi. <<

[18] Brown, P., *The Body and Society: men, women, and sexual renunciaron in early Christianity*, Faber and Faber, 1990, p. 6. [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad*, El Aleph, Barcelona, 1993.] <<

[19] Scheper-Hughes, N., *Death without Weeping: the violence of everyday life in Brazil*, University of California Press, Berkeley (California), 1992. [Hay trad. cast.: *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*, Ariel, Barcelona, 1997.] <<

[20] Paulo, *Opiniones* 1.21.8-14, citado en Shelton, *As the Romans Did*, p. 94. <<

[21] Fírmico Materno, 6.29.6 *obstinato matris animo nata soboles exponitur*. <<

[22] Séneca, *Contr*. 10A.20. <<

[23] *Vida de san Teodoro de Siqueón* 25. <<

[24] Como señala Van Hooff, A. J. L., *From Autothanasia to Suicide: self-killing in classical antiquity*, Routledge, 1990, p. 155, con esta traducción, ligeramente adaptada, de *Papiri della Società Italiana* 3.177. <<

[25] *Philogelos* 77. <<

[26] Keay, S., «Tarraco in late antiquity», en Christie N. y S.

T. Loseby (eds.), *Towns in Transition: urban evolution in late antiquity and the early Middle Ages,* Scolar, Aldershot, 1996, pp. 18-44, cita en la p. 32. <<

[27] Fírmico Materno, 3.2.5; cf. 4.15.7. <<

[28] Sobre las diferencias entre los cuerpos de los campesinos y los de la élite, véase Volpe, G. (ed.), *San Gusto: la villa, le ecclesiae,* Edipuglia, Bari, 1998, pp. 234-236. <<

[29] Véase Garnsey, *Food and Society,* p. 2. <<

[30] Sinesio, *Ep.* 16. <<

[31] Fírmico Materno, 4.8.1. <<

[32] Doroteo de Sidón, *Carmen astrolog.* 2.16.21. <<

[33] Fírmico Materno, 3.3.16. <<

[34] Doroteo de Sidón, *Carmen astrolog.* 2.15.23 y 2.16.20. <<

[35] Fírmico Materno, 8.11 A. <<

[36] Valerio Máximo, 4A.8 en un encomio de la familia Elia de antaño. <<

[37] Aneshensel y Phelan, *Handbook of the Sociology of Mental Health,* proporciona un excelente panorama sobre todas estas cuestiones, así como bibliografía pertinente. <<

[38] Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 30. <<

[39] *CTh* 7.13A-5. <<

[40] Procopio, *Historia de las guerras,* 6.20.18-33. <<

[41] Epicteto, *Diss.* 4.1.79. <<

[42] *CIL* 8.10570 y 14464. <<

[43] Séneca, *Ep.* 14.6. <<

[44] Marcos 5:1-13; cf. Lucas 8:26-36. [La trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento es la de la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[45] Agradezco a Justin Meggitt haberme señalado esto. <<

[46] Libanio, *Or.* 1.9 y 1.77. <<

[47] *Ibid,* 1.118. <<

[48] Véase Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide,* p. 28. <<

[49] Quintiliano, *Inst.* 4.2.69 *ingenuum stupravit et stupratus se suspendit.* <<

[50] Véase Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide,* p. 118. <<

[51] Artemidoro, 5.63. <<

[52] Ovidio, *Am.* 2.14. <<

[53] Lendon, J. E., «Social control at Rome», *Classical Journal* 93 (1997), pp. 83-88, cita en la p. 86. <<

[54] Véase Lelis, A. A., W. A. Percy, y B. C. Verstraete *The Age of Marriage in Ancient Rome,* Edwin Mellen, Lampeter, 2003. <<

[55] *Anthologia Palatina* 9.245; Plutarco, *Comparación de Licurgo y Numa* 4.1, citado en Brown, *Body and Society,* p. 14. <<

[56] Artemidoro, 2.53. <<

[57] *Anthologia Palatina* 5.297. <<

[58] Agustín, *Conf.* 9.9. <<

[59] Artemidoro, 2.48. <<

[60] Fírmico Materno, 6.29.17. <<

[61] Artemidoro, 1.78. <<

[62] Plutarco, *Mor.* 140A citado en Shelton, *As the Romans Did,* p. 44. <<

[63] Agustín, *Conf.* 9.9. <<

[64] Sobre el trabajo emocional de las mujeres, véase Richlin, A., «Emotional work: lamenting the Roman dead», en E. Tylawsky y C. Weiss (eds.), *Essays in Honor of Gordon*

Williams: twenty-five years at Yale, H. R. Schwab, New Haven (Connecticut), 2001, pp. 229-248; y para un análisis comparativo moderno de las azafatas y los cobradores, véase Hochschild, A. R., *The Managed Heart: commercialization of human feeling,* University of California Press, Berkeley (California), 2003. <<

[65] Sinesio, *Ep.* 132. <<

[66] Van Hooff, *From Autothanasia to Suicide,* p. 45. <<

[67] Luciano, «El sueño o Vida de Luciano», en *Obras II,* Gredos, Madrid, 1988, pp. 151-160. <<

[68] *Philogelos* 200. <<

[69] Séneca, *Contr.* 10.4. <<

[70] Artemidoro, 3.26. <<

[71] *Vida de Esopo* 37. <<

[72] Esopo 119. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 95.] <<

[73] Para cifras, véase Scheidel, «Demography», quien sugiere un posible rango de entre el 15 y el 25 por 100. Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 68, eleva el porcentaje a una tercera parte de la población. <<

[74] Bradley, K. R., «Animalizing the slave: the truth of fiction», *JRS* 90 (2000), pp. 110-125. <<

[75] Varrón, *Deag.* 1.17.1 *instrumenti genus vocale.* <<

[76] Diodoro Sículo, 5.38.1. <<

[77] AE 1971, 88, citado en Bodel, J, (ed.), *Epigraphic Evidence: ancient history from inscriptions,* Routledge, 2001, p. 111. <<

[78] Artemidoro, 1.70. <<

[79] Séneca, *De ira* 3.24 y 32. [Trad. cast.: «Sobre la ira» en *Diálogos,* Tecnos, Madrid, 1986, pp. 159 y 165-166.] <<

[80] Galeno, K5.17-18, en Singer, P. N., *Galen: selected works,* Oxford University Press, Oxford, 1997, pp. 107-108. <<

[81] Fírmico Materno, 3.11.8. <<

[82] Plinio, *Ep.* 3.14 *non enim iudicio domini sed scelere perimuntur.* <<

[83] Plinio, A'7/28.36 *levatur ilico inpercusso culpa.* <<

[84] Artemidoro, 1.78. <<

[85] Petronio, *Sai.* 57, aunque el pasaje no es de todo claro, el sentido sin duda lo es. [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 111.] <<

[86] *Ibid,* 75. [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 142.] <<

[87] Por ejemplo, Juvenal, 10.216. <<

[88] Galeno, K8.226. <<

[89] *Philogelos* 122. <<

[90] Petronio, *Sat.* 103; véase Jones, C. P., «Stigma: tattooing and branding in Graeco-Roman antiquity», *JRS* 77 (1987), pp. 139-155. <<

[91] Doroteo de Sidón, *Carmen astrolog.* 5.36. <<

[92] Salviano, *Degub. Dei* 4.3.15. <<

[93] Columela, *De ag.* 1.8.19. <<

[94] Esopo *202* moraleja. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 130.] <<

[95] Catón, *De ag.* 2.7 *servum senem, servum morbosum, et si quid aliud supersit, vendat.* <<

[96] Suetonio, *Cl.* 25. <<

[97] Séneca, *De ira* 3.29. [Trad. cast.: «Sobre la ira» en *Diálogos,* Tecnos, Madrid, 1986, p. 163.] <<

[98] Artemidoro, 3.28. <<

[99] Varrón, *De ag.* 1.17.3-5. <<

[100] Séneca, *De tranq. an.* 8.8 *et fientium detestantiumque ministeriis utendum.* <<

[101] *Dig.* 21.1.23.3; 21.1.1.1. <<

[102] Doroteo de Sidón, *Carmen astrolog.* 5.36.46. <<

[103] Gelio, 5.14.7; véase Bradley, *Slavery and Society*, p. 108. <<

[104] Artemidoro, 2.3. <<

[105] Séneca, *Ep. mor.* 80.4 *peculium suum, quod conparaverunt ventre fraudato, pro capite numerant.* <<

[106] Bodel, *Epigraphic Evidence*, p. 111. <<

[107] Luciano, «*Timón o el misántropo*» 23. <<

[108] Véase n.º 89 *supra.* <<

[109] Galeno, K8.190. <<

[110] Alejandro de Tralles, *Twelve Books on Medicine*, ed. de T. Puschmann, 2 vols., 1878, vol. 1, pp. 605 y 607. <<

[111] Celso, *De med.* 3.18.10. <<

[112] Horacio, *Ep.* 2.2.128-40. <<

[113] Lucas 8:26-29. <<

[114] Artemidoro, 1.76. <<

[115] Areteo, *Sobre las causas y los síntomas de las enfermedades crónicas* 1.6. <<

[116] Plinio, NH28.36; Plauto, *Capt.* 547-55; cf. Apulcyo, *Apol.* 44, donde a un esclavo epiléptico se le escupe, se le impide comer con los demás y se le manda lejos por temor a que contamine a la familia. <<

[117] Plinio, *NH26.25.* <<

[118] Plauto, *Poen. 527.* <<

[119] Artemidoro, 1.76; Horacio, *Ars* 455-6; Cicerón, *Verr.* 2.4.148; Petronio, *Sat.* 92. <<

[120] Libanio, 1.235. <<

[121] Artemidoro, 3.42. <<

[122] Mateo 8:28. <<

[123] Fírmico Materno, 8.6.7. <<

[124] Véase Parkin, T. G., *Old Age in the Roman World: a cultural and social history,* Johns Hopkins University Press, 2002, p. 281, para las tablas de mortalidad. Parkin cita a M. I. Finley, «apenas he podido hallar referencias específicas a enfermedades mentales en la vejez, y las que he hallado son del tipo más superficial», p. 228. Sí existía cierta consciencia de la demencia, por ejemplo, Juvenal, 10.232: «la demencia es peor que todas las enfermedades físicas»; véase pp. 228-230. Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 1.6.181, señala que «la melancolía es más característica de la mediana edad», mientras que (1.5.146) la manía rara vez afecta a los varones ancianos. <<

[125] Chadwick, H., en G. W. Bowersock, P. Brown y O. Grabar (eds.), *Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical world,* Belknap, 2001, p. 61. <<

[126] Fírmico Materno, 3.4.11. <<

[127] *Ibid,* 8.17.9-10. <<

[128] Galeno, Kl.325-6. <<

[129] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 1.5.146. <<

[130] .*Ibid,* 1.4.116-119. <<

[131] Galeno, K14.632. <<

[132] Celso, *De med.* 3.18.21 traducción de Loeb; cf. *Dig.* 1.18.14, que afirma que a quien está loco debe contenérsele con cadenas por su propia seguridad. <<

[133] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades agudas* 1.9.58. <<

[134] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 4.9.131-137. <<

[135] Arístides, *Discursos sagrados* 1.65. <<

[136] *Philogelos* 184. <<

[137] Fírmico Materno, 4.14.15. <<

[138] Artemidoro, 3.42. <<

[139] Sobre la variedad de las respuestas a la posesión a comienzo de la era bizantina, véase Horden, P., «Responses to possession and insanity in the earlier Byzantine world», *Social History of Medicine 6* (1993), pp. 177194. También Grey, C., «Demoniacs, dissent, and disempowerment in the late Roman West: some case studies from the hagiographical literature», *Journal of Early Christian Studies* 13 (2005), pp. 39-69. <<

[140] *Vida de San Teodoro de Siqueón* 143. <<

[141] *Ibid*, 114. <<

[142] Véase Hansen, *Anthology of Ancient Greek Popular Literature*, pp. 42-43. <<

[143] *Vida de San Teodoro de Siqueón* 106. <<

[144] Artemidoro, 3.8. <<

[145] *Vida de San Teodoro de Siqueón* 43, 123, 8; Atanasio, *Vida de San Antonio* 9 y 24. <<

[146] *Ibid*, 36. <<

[147] *PGM* 4.1227-1264. <<

[148] Citado en Gager, J. G. (ed.), *Curse Tablets and Binding Spellsfrom the Ancient World*, Oxford University Press, Oxford, 1992, pp. 234 y 236, con pequeñas alteraciones. <<

[149] *PDM* 14.1182-1187. <<

[150] Citado en Gager, *Curse Tablets and Binding Spells*, pp.

203-204. <<

[151] *Ibid*, p. 116. <<

[152] *TAMV*. 1.460, citado en Chaniotis, «Illness and cures», p. 328. <<

[153] Fírmico Materno, 3.7.10. <<

[154] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades agudas* 1.3.35. <<

[155] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 4.9.131. <<

[156] Artemidoro, 3.42. <<

[157] Luciano, «Sobre la muerte de Peregrino» 11-14, 18, en Luciano, *Obras III,* Credos, Madrid, 1990, pp. 247-272. <<

[158] Véase Meggitt, «The madness of King Jesús». <<

[159] Platón, *Fedro* 265,244. <<

[160] Areteo, *Sobre las causas y los síntomas de las enfermedades crónicas* 1.6. <<

[161] PGM7.260-271. <<

[162] Sorano, *Gyn*. 3.26. <<

[163] Galeno, K8.420. <<

[164] *In Ep. 1 ad Cor*. 21.5-6 (= PG 61.177-178). <<

[165] Agustín, *Serm*. 344.5, en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 25. <<

[166] Aretaeus *On the Symptoms of Chronic Diseases* 1.6. <<

[167] Brown, P., *The Making of Late Antiquity,* Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), p. 5. <<

[168] *Ibid,* p. 82. <<

[169] Brown, *The Body and Society*. <<

[170] Brown, *The Making of Late Antiquity,* pp. 94y 89. <<

[171] Hechos 19:13-16. [La trad. cast. de los pasajes del

Nuevo Testamento es la de la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[172] Véase Brown, P., *The Cult of the Saints: its rise and function in Latín Christianity,* SCM Press, 1981. <<

[173] Véase *ibid,* p. 111. <<

[1] Luciano, «Las Saturnales» 2, en *Obras III,* Credos, Madrid, 1990, pp. 414-439. <<

[2] Séneca, *Ep.* 18.3. [Trad. cast. en *Cartas filosóficas,* Gredos, Madrid, 2010, p. 78.] <<

[3] On carnival, véase Bajtín, M. M., *Rabelais and bis World,* trad. de H. Iswolsky, Indiana University Press, Bloomington (Indiana), 1984. [Hay trad. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de Franfois Rabelais,* Alianza, Madrid, 1989.] <<

[4] Séneca, *Ep.* 18.1 *cum máxime civitas sudat.* <<

[5] Agustín, *Serm.* 198.1, en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 52. <<

[6] Plinio, *Ep.* 2.17.24. <<

[7] Marcial, 14.1. <<

[8] Artemidoro, 1.76. <<

[9] Petronio, *Sat.* 44 *nam isti maiores maxillae semper Saturnalia agunt.* [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., 1973, p. 90.] <<

[10] Tácito, *Ann.* 13.15; Epicteto, *Diss.* 1.25.8; Luciano, *Sat. 4.* <<

[11] Varrón, *Deling. lat.* 6.18; Plutarco, *Rom.* 29, *Camil.* 33; Macrobio, *Sat,* 1.11.36-40. <<

[12] Ovidio, *Fast.* 3.675f. <<

[13] PG48.957, citado en Gleason, M. W., «Festive satire: Julian's *Misopogon* and the New Year at Antioch», *JRS* 76 (1986), pp. 106-119, cita en la p. 110. <<

[14] Libanio, *Or. 9.5-6.* <<

[15] Dionisio de Halicarnaso, 7.72.10-11. <<

[16] *Hom. de Pythonibus et Maleficiis,* PL GS.27, citado en Gleason, «Festive satire», p. 110. <<

[17] Dion, 50.10.2. <<

[18] *CIL* 4.575 y 4.576. <<

[19] *CIL* 4.581. <<

[20] Véase Garlee, J. R., *Looking at Laughter: humor, power, and transgression in Roman visual culture, 100. B. C. - A. D. 250,* University of California Press, Berkeley (California), 2007, pp. 125-132. <<

[21] Plutarco, *De san. praec.* 16. <<

[22] Filóstrato, *VA 4.20.1.* <<

[23] Esopo 409. <<

[24] Macrobio, *Sat.* 2.4.8; 2.6.4. <<

[25] Luciano, «Vida de Demonacte» 46, en Luciano, *Obras I,* Gredos, Madrid, 1996, pp. 130-145. <<

[26] Esopo 358 moraleja. <<

[27] Véase Versnel, H. S., «Punish those who rejoice in our misery: on curse tablets and Schadenfreude», en D. R. Jordán, H. Montgomery y E. Thomassen (eds.), *The World of Ancient Magic,* Norwegian Institute at Athens, Bergen, 1999, pp. 125-162. <<

[28] Esopo 60. <<

[29] Juan Lido, *Sobre las magistraturas del Estado romano* 3.58, citado en Kelly, *Ruling the Later Roman Empire,* p. 60. <<

[30] Sinesio, *Ep.* 4. <<

[31] Gelio, 1.5.2-3; cf. Cicerón, *Brut.* 216; Plinio, NH 7.55. <<

[32] *Philogelos* 115. <<

[33] Plinio, *NIT* 8.209 sobre la popularidad del cerdo. <<

[34] *CTh* 14.4.10.5. <<

[35] Fedro, *Fab.* 5.5. <<

[36] Jerónimo, *Contra Rufino* 1.17; Champlin, E., «The testament of the piglet», *Phoenix* 41 (1987), pp. 174-183, cita en la p. 174. <<

[37] Dion, 56.43.3. <<

[38] Se encontrará una traducción alternativa, completa, con comentarios sobre la forma legal, en Daube, D., *Roman Law: linguistic, social and philosophical aspects,* Edinburgh University Press, Edimburgo, 1969, pp. 77-81. <<

[39] Dion Crisóstomo, *Or.* 32.9, citado en Parkin, *Poverty in the Early Roman Empire,* p. 126. <<

[40] Juan Crisóstomo, *In Act. Ap.* 18.4. <<

[41] *Philogelos* 177. <<

[42] Asterio, PG 40.222A, citado en Gleason, «Festive Satire», p. 112. <<

[43] Libanio, *Or.* 19.48. <<

[44] Amiano Marcelino, 16.10.13. <<

[45] Suetonio, *Tib.* 45. <<

[46] Suetonio, *Galb.* 13. <<

[47] SHA *Maximin.* 9.3. <<

[48] Véase Gleason, «Festive satire». <<

[49] Suetonio, *Ner.* 39. <<

[50] Suetonio, *Dom.* 10. <<

[51] Suetonio, *Cal.* 27. <<

[52] Por ejemplo, Gelio, 15.4.3; Suetonio, *Jul.* 20,80; Agustín, 70; *Tib.* 59. <<

[53] Agustín, *De opera monachorum 20.* <<

[54] *CIL* 13.10047.4; véase Williams, C. A., *Roman*

Homosexuality: ideologies of masculinity in classical antiquity, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 20. <<

[55] *CIL* 11.6721.7, citado en *ibid*, p. 21. <<

[56] Apuleyo, *Met.* 4.3. <<

[57] Esopo 109. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo*, ed. cit., p. 91.] <<

[58] Suetonio, *Aug.* 43. <<

[59] Suetonio, *Jul.* 61. <<

[60] Por ejemplo, Marcial, 3.82; 6.39; 12.93; 14.210; Suetonio, *Tib.* 61; Quintiliano, *Inst* 2.5.11. <<

[61] Plutarco, *Mor.* 520c. <<

[62] Suetonio, *Tib.* 61. <<

[63] Sobre las ideas romanas acerca de la sexualidad, véase Williams, *Roman Homosexuality*. <<

[64] Clarke, *Looking at Laughter*, p. 208. <<

[65] Véase Banner, C., «ATarsian peculiarity», *Harvard Theological Review* 35 (1942), pp. 1-11; Purcell, «Literate games», p. 18. <<

[66] *Vida de Esopo* 16. [Trad. cast. en *Vida de Esopo*, ed. cit., p. 200.] <<

[67] Véase Hopkins, K., «Novel evidence for Roman slavery», *Past Present* 138 (1993), pp. 3-27. <<

[68] Véase el apéndice L de Beare, W., *The Roman Stage: a short history of Latin drama in the time of the Republic*, Methuen, 1964, pp. 314-319. <<

[69] Cicerón, *Phil.* 2.65; Séneca, *Ep.* 114.6; Suetonio, *Cal.* 57. <<

[70] Cicerón, *Att.* 1.16.13; Séneca, *Apoc.* 9.3. <<

[71] Ovidio, *Trist.* 2.497-506. <<

[72] Cicerón, *Cael.* 27. <<

[73] Sobre la desnudez de los mimos, véase Valerio Máximo, 2.10.8; Séneca, *Ep. mor.* 97.8. <<

[74] Procopio, HA 9.20. <<

[75] SHA *Hel.* 25.4; Minucio Félix, *Oct.* 37; Valerio Máximo, 2.6.7. <<

[76] Quintiliano, *Inst.* 11.3.178-80; 6.3.29. <<

[77] Plutarco, *De sollert. anim.* 973c-f. <<

[78] Gelio, 16.7.4 *ex sordidiore vulgi usu.* <<

[79] Macrobio, *Sat.* 2.7.11. <<

[80] Filón, *Flacc.* 9.72, 10.85. <<

[81] Cicerón, *Aft.* 14.2.1; 14.3.2; Coricio de Gaza, *Apología mimorum* 14.3. <<

[82] Quintiliano, *Inst.* 6.3.47. <<

[83] Shaw, B., «Rebels and Outsiders», *Cambridge Ancient History,* vol. 11, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, pp. 361-403, cita en la p. 397. <<

[84] Coricio, *Apol. mim.* 30. <<

[85] *Ibid,* 114 y 118, citado en Roueché, C., *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods: a study based on inscriptions from the current excavations at Aphrodisias in Caria,* Society for the Promotion of Roman Studies, 1993, p. 28, con la nota 84. <<

[86] *Adfam.* 7.1.1-3. <<

[87] Apuleyo, *Met.* 10.31-2. [Trad. cast. Apuleyo, *El asno de oro,* Cátedra, Madrid, 1990, pp. 266 y 268.] <<

[88] Plinio, *Ep.* 10.34 *sed meminerimus provinciam istam et praecipue eas civitates eius modifactionibus esse vexatas.*

quodcumque nomen ex quacumque causa dederimus iis, qui in idem contracti fuerint, hetaeriae eaeque brevi fient. <<

[89] *Ibid,* 10.93-4. <<

[90] Sobre las procesiones jerarquizadas de acuerdo al estatus, véase Van Nijf, O. M., *The Civic World of Professional Associations in the Roman East,* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1997, p. 128; para Afrodisias, véase Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias,* pp. 131-146. <<

[91] *CIL* 14.2112. <<

[92] Sinesio, *Ep.* 32. <<

[93] Véase O'Neill, P., «Going round in circles: popular speech in ancient Rome», *Classical Antiquity 22* (2003), pp. 135-165. <<

[94] *Philogelos* 227. <<

[95] Véase Toner, *Leisure and Ancient Rome,* pp. 65-88. <<

[96] Para más ejemplos, véase Purcell, «Literate games», p. 9. <<

[97] Amiano Marcelino, 28.4.21. <<

[98] Corbeill, A., *Nature Embodied: gesture in ancient Rome,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2004, pp. 107-139. <<

[99] Cameron, *Circusfactions,* p. 293. <<

[100] Claudiano, *In eurtop.* 1.303-7; Filón, *De animalibus.* <<

[101] Marcial, 1.6,14,22,48,51,104. <<

[102] Eliano, 2.11; Plinio, AT/S.ó; Filón, *De animal.* 24. <<

[103] Estacio, *Silv.* 1.6.51-64; Dion, 67.8.4. <<

[104] Suetonio, *Dom. 4.* <<

[105] Tertuliano, *Despect.* 21. <<

[106] Séneca, *Ep.* 74,8. <<

[107] Por ejemplo, *CIL* 8.6947 y 6948 en norte de África. <<

[108] Suetonio, *Ner.* 11; cf. Tito en Dion 66.25. <<

[109] *Dig.* 18.1.8.1. <<

[110] SHA *Hel.* 22. <<

[111] Herodiano, 5.6.9-10. <<

[112] Suetonio, *Dom.* 4. <<

[113] Marco Aurelio, *Med.* 6.46. <<

[114] Tácito, *Ann.* 15.44. <<

[115] Plinio, *NH 29.9.* <<

[116] Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias*, p. 79. <<

[117] Plinio, *Ep.* 9.6. <<

[118] K1O.478. <<

[119] Citado en H. A. Harris, *Sport in Greece and Rome*, Thames and Hudson, pp. 235-236. <<

[120] Véase Cameron, *Circus Factions*, p. 104. <<

[121] Suetonio, *Ner.* 16. <<

[122] Scott, J. C., *Domination and the Arts of Resistance: hidden transcrips*, Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1990, p. 18. <<

[123] Cameron, *Circus Factions*, pp. 271-296. <<

[124] Amiano Marcelino, 15.7.2. <<

[125] *Dig.* 48.19.28.3 *solent quídam, qui volgo se iuvenes appellant, in quibusdam civitatibus turbulentis se adclamationibus popularium accommodare.* [Trad. cast. en *Cuerpo del derecho civil romano*, ed. de Idelfonso L. García del Corral, Barcelona, Jaime Molinas, 1889, t. 3, p. 796.] <<

[126] Tácito, *Ann.* 14.17. <<

[127] Artemidoro, 3.16. <<

[128] Casiodoro, *Var.* 3.51.13. <<

[129] *Ibid,* 1.27.5, escrito por Teodorico, rey de los ostrogodos, *quicquid illic a gaudenti populo dicitur, iniuria non putatur. locus est qui defendit excessum. quorum garrulitas si patienter accipitur, ipsos quoque principes ornare monstratur.* <<

[130] Esopo 150. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo,* ed. cit., p. 108.] <<

[131] Eunapio, *Vit. Soph.* 462-463. <<

[132] Yavetz, *Plebs and Princeps,* pp. 137-139. <<

[133] Dion Crisóstomo, *Or.* 21.9-10. <<

[134] Tácito, *Ann.* 13.25. <<

[135] Suetonio, *Ner.* 57. <<

[136] Jerónimo, *Comm. Dan.* 11.29. <<

[137] Tácito, *Ann.* 14.42-5. <<

[138] Dion, 63.29.1. <<

[139] Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans,* p. 219. <<

[140] Bucheler, *Carmina Latina Epigraphica,* n.º 1.500 *es, bibe, lude, veni.* <<

[141] *CTh* 15.6.2 *tristitia.* <<

[142] La expresión es de Scott, *Domination and theArts of Resístame,* p. 67. <<

[1] Para una introducción al floreciente campo de la historia sensorial, véase Corbin, A., *The Foul and the Fragrant: odor and the French social imagination,* Berg, Leamington Spa, 1986 [hay trad. cast.: *El perfume o el miasma: el olfato y lo imaginario social, siglos* XVIII y XIX, Fondo de Cultura Económica, México, 1987], y *Village Bells: sound meaning in the 19th-century French countryside,* trad. de M. Thorn, Papermac, 1999; Classen, C., D. Howes, y A. Synnott, *Aroma: the cultural history of smell,* Routledge, 1994; Smith, M. M., *Sensory History,* Berg, Oxford, 2007. <<

[2] *De rebus bellicis* 2.2, en Thompson, E. A., *A Roman Reformer Inventor,* Clarendon Press, Oxford, 1952. <<

[3] Brown, *Power and Persuasión.* <<

[4] *Collectio Casinensis* 294, citado en Kelly, *Ruling the Latcr Roman Empire,* p. 172. <<

[5] Harvey, S. A., *Scenting Salvation: ancient Christianity and the olfactory imagination,* University of California Press, Berkeley (California), 2006, p. 30. <<

[6] Celio Aureliano, *Sobre las enfermedades crónicas* 1.5.168. <<

[7] Areteo, *Sobre la cura de las enfermedades crónicas* 1.5. <<

[8] Areteo, *Sobre el tratamiento de las enfermedades agudas,* 1.1. <<

[9] Plinio, NH 37.44. <<

[10] Véase Rupke, *Religion of the Romans,* pp. 86-116. <<

[11] Prudencio, *Apotheosn* 456, citado en *ibid,* p. 99. <<

[12] Véase Harvey, *Scenting Salvation,* p. 13; por ejemplo, Filóstrato, *VA* 1.5. <<

[13] Filostorgio, *Eccl. Hist.* 2.2, citado en MacMullen, R.,

Enemies of the Roman Order: treason, unrest, and alienation in the Empire, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1966, p. 109. <<

[14] Lucas 8:43-46. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[15] *Vida de san Daniel el Estilita* 18. <<

[16] Clemente, *Strom.* 1.143. <<

[17] Porfirio, *Vit. Pythag.* 41. <<

[18] Wallace-Hadrill, A., *Houses and Society in Pompen and Herculaneum*, Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1994, p. 31. <<

[19] Eusebio, *Praep. Evang.* 4.22. <<

[20] Areteo, *Sobre las causas y los síntomas de las enfermedades crónicas* 1.5. <<

[21] *Ibid*, 1.6. <<

[22] Amiano Marcelino, 16.10.10. <<

[23] Suetonio, *Claud.* 32. <<

[24] Petronio, *Sat.* 47. [Trad. cast. en *Satiricón*, ed. cit., pp. 95-96.] <<

[25] SHA *Hel.* 25. <<

[26] Plinio, AW46.11. <<

[27] Artemidoro, 2.26. <<

[28] Frontino, *Acueductos de Roma* 2.88. <<

[29] Horacio, *Carm.* 1.2.13. <<

[30] Hopkins, J. N. N., «The Cloaca Maxima and the monumental manipulation of water in archaic Rome», *The Waters of Rome* 4 (2007), pp. 1-15, cita en la p. 1. <<

[31] Columela, *Deag.* 1, pr. 17. <<

[32] Tácito, *Hist.* 1.4 *parspopuli integra et magnis domibus adnexa… plebs sordida et circo ac theatris sueta, simul deterrimi servorum.* <<

[33] Juvenal, 3.277. <<

[34] *Ibid,* 1.131. <<

[35] *Philogelos* 85. <<

[36] Petronio, *Sat.* 47. <<

[37] Tácito, *Ann.* 14.44 *conluviem istarn non nisi metu coercueris.* <<

[38] Artemidoro, 2.26. <<

[39] *Ibid,* 3.52. <<

[40] *Ibid,* 2.9. <<

[41] Galeno, K12.249, 290 y ss. <<

[42] *CTh* 16.5.21 *servili faece descendens* 9.42.5 *per egestatem abiectisunt in faecem vilitatemque plebeiam.* <<

[43] Cicerón, *De off.* 1.150 *sordidi.* <<

[44] Cicerón, *Qfr.* 2.4. <<

[45] Cicerón, *Flacc.* 18 *illam omnem faecem civitatum.* <<

[46] Cicerón, *Att.* 1.19.4 *sentinam urbis.* <<

[47] Juvenal, 3.62-4. <<

[48] Marcial, *Ep.* 1.86. <<

[49] Juvenal, 3.236f; Horacio, *Ep.* 2.2.79f; *Carm.* 3.29.12. <<

[50] Fagan, G. G., *Bathing in Public in the Roman World,* University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan), 1999, pp. 30-31 con ejemplos. <<

[51] Horacio, *Ep.* 1.17.6; Séneca, *Ep.* 104.6; Virgilio, *Copa* 1-6. <<

[52] Marcial, 6.93.4. <<

[53] *Ibid,* 10.12. <<

[54] Juvenal, 3.236 y ss. <<

[55] Marcial, 10.3; 12.57; Estacio, *Silv.* 1.6.73; *Dig.* 14.3.5.4. <<

[56] Séneca, *Ep.* 56.1-2. [Trad. cast. en Séneca, *Cartas filosóficas,* Gredos, Madrid, 2010, pp. 135-136.] <<

[57] *Ibid,* 47.3. [Trad. cast. en Séneca, *Cartas filosóficas,* Gredos, Madrid, 2010, p. 114.] <<

[58] Dion Crisóstomo, *Drat.* 20.9-10, trad. de Loeb con cambios menores. <<

[59] Sobre la comida perfumada y condimentada, véase Apicio *De re coquinaria passinv,* Plutarco, *De esu carnium* 2.1. <<

[60] Juvenal, 5.67-75; Cicerón, *Tuse.* 5.34.97. <<

[61] Fírmico Materno, 5.3.49. <<

[62] Séneca, *Contr.* 10.4.8. <<

[63] Parkin, *Poverty in the Early Roman Empire,* p. 147. <<

[64] Juvenal, 6.542; Marcial, 12.32.7-8; Fírmico Materno, 4.10.2. <<

[65] *Ibid,* 6.31.28. <<

[66] Artemidoro, 2.14. <<

[67] *Ibid,* 1.27. <<

[68] Suetonio, *Aug. 4.* <<

[69] Juvenal, 14.200-205; cf. Suetonio, *Vesp.* 23 para el comentario de Vespasiano según el cual el dinero recaudado gracias al impuesto por los orinales no olía a orina. <<

[70] Véase Gowers, E., *The Loaded Table: representations of food in Roman literature,* Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 280-310, en especial pp. 291-294. <<

[71] Véase Lilja, S., *The Treatment of Odours in the Poetry of Antiquity,* Societas Scientiarum Fennica, Helsinki, 1972, pp. 128-129, en relación a Aristófanes, *Las avispas* 609 y 790f. <<

[72] *Philogelos* 231, 235; véase también 232-234, 236-240,242. <<

[73] Petronio, *Sat. 43.* [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 88.] <<

[74] Marcial, 11.30; 12.85. <<

[75] Juvenal, 6.117-118 y 11.172-173; Dion Crisóstomo, *Or.* 7.133. <<

[76] Josefo, BJ 2.101-110 sobre el desenmascaramiento de un impostor, un esclavo que se hacía pasar por príncipe, debido a su cuerpo áspero y servil. <<

[77] Valerio Máximo, 7.5.2. <<

[78] Libanio, Or. 1.228. <<

[79] *Ibid,* 1.208. <<

[80] En Rawson, B. (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome,* Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 153. <<

[81] Aquiles Tacio, *Leucipa y Clitofonte* 5.17. <<

[82] Luciano, «*Timón o el misántropo*» 23. <<

[83] Tertuliano, A/ *mart.* 5. <<

[84] Marcial, 6.64.26; 10.56.6; Escribonio Largo, *Camp.* 231. Véase Jones, «Stigma: tattooing and branding». <<

[85] Suetonio, *Tib.* 34. <<

[86] Plinio, *NH26.3.* <<

[87] Tácito, *Ann.* 4.57. <<

[88] Epicteto, *Diss.* 4.1.17. <<

[89] Dion, 59.27. <<

[90] Juvenal, 4.116-7; véase Parkin, *Poverty in the Early Roman Empire*, pp. 47-48: «uno se pregunta si esto era gratitud sincera o ironía». <<

[91] Apuleyo, *Met. 2.2* y 4.9. <<

[92] Artemidoro, 2.3. <<

[93] *Ibid.* <<

[94] *Vida de san Juan el Limosnero*, 21. <<

[95] Plinio, M/9.169 dice que las posadas estaban llenas de pulgas en el verano. <<

[96] Columela, *De ag.* 1.8.5, citado en Shelton, *As the Romans Did*, p. 169. <<

[97] *Vida de Esopo* 21. [Trad. cast. en *Vida de Esopo*, ed. cit., p. 203.] <<

[98] Ovidio, *Am.* 1.14.45-46. <<

[99] Marcial, 4.61; 8.6; 9.59; 10.87; 12.69. <<

[100] Plinio, M/37.83,197-200; Séneca, *Ep.* 90.33. <<

[101] *PGM* 7.167-186. <<

[102] Amiano Marcelino, 14.6.25. <<

[103] Sidonio Apolinar, *Ep.* 2.9. <<

[104] Suetonio, *Vit. Hor.* 1-3. <<

[105] Véase Banner, «A Tarsian peculiarity». <<

[106] Taciano, *Adv. gr.* 22. <<

[107] *Philogelos* 141. <<

[108] Petronio, *Sat.* 117. [Trad. cast. en *Satiricón*, ed. cit., p. 217.] <<

[109] Horacio, *Ep.* 1.19.37 en este contexto *ventosa* significa principalmente «inconstante». <<

[110] Artemidoro, 4.44. <<

[111] *CIL* 4.1527,4.9987,4.4401, citado en Horsfall, N., «"The Uses of Literacy" and the *Cena Trimalchionis*», *Greece & Rome* 36 (1989), pp. 74-89 y 194-209, cita en la p. 79. <<

[112] *PL 26.357 et ipsa latinitas et regionibus quotidie mutetur et tempore.* <<

[113] Marcial, 7.30. <<

[114] Petronio, *Sat.* 46 *non es nostrae fasciae, et ideo pauperorum verba derides.* [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 94.] <<

[115] *Ibid,* 57; véase Marchesi, I., «Traces of a freed language: Horace, Petronius, and the rhetoric of fable», *Classical Antiquity* 24 (2005), pp. 307-330. <<

[116] *P. Oxy.* 51.3617. <<

[117] Quintiliano, *Inst.* 11.3.83, citado en George, M., «Slave disguise in ancient Rome», *Slavery & Abolition* 23 (2002), pp. 41-54, n. 29 a la p. 48. <<

[118] Luciano, *Hist. conscr.* 22, en Parkin, *Poverty in the Early Roman Empire,* p. 36. <<

[119] Véase, por ejemplo, Petronio, *Sat.* 57. <<

[120] Sobre el latín popular, véase Abbott, F. F., *The Common People of Ancient Rome: studies of Roman Ufe and literature,* Routledge, 1912, pp. 3278; Palmer, L. R., *The Latin Language,* Faber and Faber, 1954; Herman, J., *Vulgar Latin,* traducción de R. Wright, Pennsylvania State University Press, University Parle (Pensilvania), 2000. Los ejemplos estilísticos proceden de estas fuentes. <<

[121] Petronio, *Sat.* 42 *neminem nihil bonifacere oportet.* <<

[122] Plauto, *Mil.* 131-2 *dedi mercatori cuidam, qui ad illum deferat meum erum, qui Athenis fuerat, qui hanc amaverat.* <<

[123] Libanio, *Or.* 15.77. <<

[124] Quintiliano, *Inst.* 2.12.10 *iam collidere manus, terrae*

pedem incutere, fémur pectus frontem caedere, mire ad pullatum circulum facit. <<

[125] PGM 7.203-205; 1.247-62; 4.88-93. <<

[126] PGM 7.727-739; 1.222-231. <<

[127] PGM 3.612-632; 7.201-202; 4.26-51. <<

[128] Apuleyo, *Met.* 10.31-32. [Trad. cast. Apuleyo, *El asno de oro,* Cátedra, Madrid, 1990, p. 266.] <<

[129] Artemidoro, 1.75. <<

[130] Séneca, *Ep.* 86.12. <<

[131] Petronio, *Sat. 28.* [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 67.] <<

[132] *Ibid,* 38 y 54. <<

[133] Plinio, NH 19.55; Séneca, *Ep.* 78.23. La nieve se conseguía con facilidad en Roma, según Galeno, K7.508, lo que permitía proporcionar medicamentos fríos. Sobre los almohadones, Plinio, NH 10.53. <<

[134] *Ibid,* 34.160. <<

[135] Suetonio, *Ner.* 30. <<

[136] Quintiliano, *Inst.* 1.10.31. <<

[137] Plutarco, *De esu carnium 2.2.* <<

[138] Marcial, 14.59; 3.63.4. <<

[139] Olson, K., *Dress and the Roman Woman: self-presentation and society,* Routledge, 2008, p. 113. <<

[140] Suetonio, *Ner.* 51. <<

[141] Suetonio, *Cal.* 52. <<

[142] SHA *Hel.* 23. <<

[143] Corbeill, A., *Nature Embodied: gesture in ancient Rome,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2004, pp. 133-137. <<

[144] Cicerón, *De leg. ag.* 2.13 *alia vultu, alia vocis sono, alia incessu esse meditabatur, vestitu obsoletiore.* <<

[145] Suetonio, *Jul.* 67. <<

[146] Véase MacMullen, *Roman Social Relations,* p. 63. <<

[147] Plinio, *NH 14.11.* <<

[148] Kellum, B. A., «What we see and what we don't see. Narrative structure and the Ara Pacis Augustae», *Art History* 117 (1994), pp. 26-45, cita en lap. 31. <<

[149] Plinio, NH 15.47. <<

[150] *Ibid,* 36.123. <<

[151] Purcell, N., «Rome and its development under Augustus and his successors», *Cambridge Ancient History,* vol. 10, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 782-811, cita en la p. 796. <<

[152] Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution,* p. 275. <<

[153] Véase Mac Mahon, A., «The taberna counters of Pompeii and Herculaneum», en A. Mac Mahon y J. Price (eds.), *Roman Working Lives and Urban Living,* Oxbow, Oxford, 2005, pp. 70-87. <<

[154] Las partes que se conservan son de comienzos del siglo III, durante el reinado de Severo, pero es posible que reemplazaran un modelo anterior de fecha desconocida. <<

[155] Pseudo-Orfeo, *Lithika* 410-411, citado con el ejemplo siguiente en Gager, *Curse Tablets and Binding Spells,* p. 239. <<

[156] Pseudo-Orfeo, *Lithika kerugmata* 20.14 y ss.; sobre los textos relacionados con las piedras, véase Halleux, R. y J. Schamp (eds.), *Les lapidaires grecs,* Belles Lettres, París, 1985. <<

[157] Plinio, NH 36.121. <<

[158] Sozomon, HE 8.20, citado en Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias,* pp. 146-147. <<

[159] Plinio, M/34.34. <<

[160] Séneca, *Ep.* 86.6. [Trad. cast. en Séneca, *Cartas filosóficas,* Gredos, Madrid, 2010, p. 182.] <<

[161] Suetonio, *Aug.* 28. <<

[162] Juvenal, 3.35. <<

[163] Sobre el lugar de los olores en la religión romana, véase el excelente libro de Harvey, *Scenting Salvation.* <<

[164] Herodiano, 4.8.8. <<

[165] Cicerón, *Verr.* 2.158 y 141 sobre la decoración del foro durante los juegos en Roma. <<

[166] SHA *Car.* 19. <<

[167] Estacio, *Silv.* 1.6.85 y ss. <<

[168] Suetonio, *Cal.* 18; Tácito, *Ann.* 14.20-21; c£ Suetonio, *Dam.* 4. <<

[169] Dion, 58.19.2. <<

[170] Plinio, NH 19.25. <<

[171] Agustín, *In Psalm* 128.5, en Getty, *The Life of the North Africans,* p. 123. <<

[172] Por ejemplo, *CIL* 4.1189. <<

[173] Petronio, *Sat.* 45. [Trad. cast. en *Satiricón,* ed. cit., p. 92.] <<

[174] Véase André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine,* C. Klincksieck, París, 1949. <<

[175] Plinio, *NH35.50.* <<

[176] *Ibid,* 35.49 sobre el colorido efecto de los gladiadores. <<

[177] Herodiano, 4.2.2. <<

[178] Séneca, *Ep.* 41.6; SHA *Cord.* 3. <<

[179] Plutarco, *De Sera num. vind.* 9; *Passio Perpetuae* 18. <<

[180] SHA *Cord.* 3, *Prob.* 19; Dion, 74.1.4; Calpurnio, *Ecl.* 7.69 y ss. <<

[181] SHA *Car.* 19. <<

[182] Cicerón, *Tusc.* 2.20.46. <<

[183] SHA *Prob.* 19. <<

[184] Pseudo-Quintiliano, *Deel.* 9.6. <<

[185] Solino, *Demirab. mundi* 45.12. <<

[186] Véase Roueché, C., «Acclamations in the later Roman Empire: new evidence from Aphrodisias», *JRS* 74 (1984), pp. 181-199. <<

[187] Por ejemplo, 76.4.4. <<

[188] Silo Itálico, 16.315 y ss.; Lactancio, *Div. inst.* 6.20. <<

[189] Marcial, 14.160. <<

[190] Juvenal, 11.8; Petronio, *Sat.* 117. <<

[191] SHA *Comm.* 16. <<

[192] Dion 59.7.8. <<

[193] Ovidio, *Am.* 3.2.73-74. <<

[194] Suetonio, *Dom.* 4; Estacio, *Silv.* 1.6.28 y ss. <<

[195] Josefo, 5/7.5. <<

[196] Cicerón, *Sest.* 93; Horacio, *Ars* 20, o quizá estas imágenes se empleaban como ofrendas votivas en gratitud por haber sobrevivido. <<

[197] Terencio, *Hecyra* 28-57; Ovidio, *Am.* 3.2.23-24. <<

[198] Wallace-Hadrill, *Houses and Society,* p. 17. <<

[199] Cicerón, *Aft.* 2.19 sobre las diferentes recepciones para Pompeyo, César y Cicerón. <<

[200] Véase Kelly, *The Roman Empire,* pp. 55-57. <<

[201] Cerca del 70 por 100 del tiempo según Vanderbroeck, P. J. J., *Popular Leadership and Collective Behavior in the Late Roman Republic (ca. 80-50B. C.),* J. C. Gieben, Ámsterdam, 1987, pp. 152-153. <<

[202] Dion, 59.27.2. <<

[203] Véase Gowers, *The Loaded Table,* pp. 280-310. <<

[204] Plinio, *Pan.* 26. <<

[205] *P. Lond.* 1912. <<

[206] Por ejemplo, Tácito, *Hist.* 3.85; Dion, 58.11.3. <<

[207] Fiske, J., *Understanding Popular Culture,* Unwin Hyman, 1989, p. 140. <<

[208] Procopio, HA 7.8-14; cf. Agatías, 5.14.4. <<

[209] *CTh* 14.10.4 (416 d. C.). <<

[210] Véase Reinhold, M., «History of purple as a status symbol in antiquity», *Collection Latomus* 116 (1970), pp. 48-73. <<

[211] Suetonio, *Dom.* 8; Marcial, 5.23; cf. 4.2; 5.8; 14.131, 137. <<

[212] Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias,* p. 102. <<

[213] Ovidio, *Ars* 1.135-163. [Hay trad. cast.: Ovidio, *Arte de amar. Remedios del amor,* Bosch, Barcelona, 1990, pp. 71-73.] <<

[214] Plutarco, *Pomp.* 48; Suetonio, *Vit. 17.* <<

[215] Lactancio, *Div. inst.* 6.20. <<

[216] Lent, E., «The Life of St Simeon Stylites», *Journal of the American Oriental Society* 35 (1915), pp. 103-198, cita en la p. 156. <<

[217] *Vida de San Teodoro de Siqueón* 20. <<

[218] Clemente de Alejandría, *Strom.* 7.7.36, citado en Harvey, *Scenting Salvation,* p. 43 con pequeños cambios. <<

[219] Basilio, *Regula fusius tractacta* 22, citado en Brown, *Poverty and Leadership*, p. 53. <<

[220] Hechos 19:12. [La trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento es la de la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[221] *Sibylline Orada* 5.386-433; 5.155-178; 3.356-380, en Bate, H. N., *The Sibylline Orneles, Books III-V,* SPCK, 1918; Commodiano, *Instr.* 1.41. <<

[1] Fírmico Materno, 1.7.7. <<

[2] Kelly, *Rulíng the Later Roman Empire,* p. 130. <<

[3] Tácito, *Ag.* 29-31. <<

[4] Babrio, 102. [Trad. cast.: «El reinado del león justo» en *Fábulas de Esopo. Vida de Esopo. Fábulas de Babrio,* Gredos, Madrid, 1978, p. 358.] <<

[5] Véase en especial Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* y *Weapons of the Weak: everyday forms of peasant resístame,* Yale University Press, New Haven (Connecticut), 1990 y 1985 respectivamente. <<

[6] Hopkins, «Novel evidence for Roman slavery», p. 5. <<

[7] Columela, *De ag.* 1.7.6-7; 1.8.1-2; véase también Bradley, *Slavery and Society,* p. 10. <<

[8] Séneca, *De tranq. an.* 8.8. <<

[9] *Querolus* 74. <<

[10] *Vida de Esopo* 25. [Trad. cast. en *Vida de Esopo,* ed. cit., p. 207.] <<

[11] Publio Siró, 596 *qui docte servit partem dominatus tenet.* <<

[12] Séneca, *De tranq. an.* 8.8. <<

[13] Bradley, IC. R., «Animalizing the slave: the truth of fiction», /RS 90 (2000), pp. 110-125. <<

[14] Véase Bradley, *Slavery and Society,* pp. 177-178. <<

[15] Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 121. <<

[16] *Dig.* 21.1.18 pr. que añade que «todas estas cualidades han de esperarse dentro de lo razonable». <<

[17] Efesios 6:5. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén,* Desclée

de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[18] *Querolus* 74, en Mathisen, *People, Personal Expression, and Social Relations*, vol. 1, p. 63. <<

[19] *Vida de Esopo* 26. [Trad. cast. en *Vida de Esopo*, ed. cit., p. 208.] <<

[20] *Comm. Peí.*, 17; Marcial, 7.62.4. <<

[21] Artemidoro, 1.24. <<

[22] Amiano Marcelino, 16.8.9. <<

[23] Artemidoro, 1.32. <<

[24] Fedro, *Fab.* 3, prol. 33-40. <<

[25] Diodoro Sículo, 34.2 frag. <<

[26] Quintiliano, *Inst.* 5.11.19. <<

[27] Esopo 227. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo*, ed. cit., p. 140.] <<

[28] *Ibid*, 131, 179 moraleja. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo*, ed. cit., pp. 100 y 121.] <<

[29] *Ibid*, 1, 238. [Trad. cast. en *Fábulas de Esopo*, ed. cit., p. 105.] <<

[30] *Ibid*, 394 moraleja, 144 moraleja [trad. cast. en *Fábulas de Esopo*, ed. cit., p. 105J, 70, 98. <<

[31] *Dig.* 11.4.2, los fugitivos que se hacían pasar por personas libres por lo general recibían castigos más severos. <<

[32] Véase MacMullen, *Roman Social Relations*, n. 102 a la p. 119, para varias referencias del odio de los pobres hacia los ricos. <<

[33] Reymond, E. A. E. y J. W. B. Barns (eds.), *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*, Clarendon Press, Oxford, 1973, p. 6. <<

[34] Epicteto, *Diss.* 4.1.79. <<

[35] Simeón ben Lakish, B Sanedrín 98b, citado en De Lange, N. R. M., «Jewish attitudes to the Roman Empire», en P. Garnsey y C. R. Whittaker (eds.), *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 255-281, p. 274. <<

[36] Quintiliano, *Inst.* 6.3.47. <<

[37] Suetonio, *Jul.* 49; para otros chistes políticos, véase Macrobio, *Sat.* 2.1.8-15; 2.4.20. <<

[38] Suetonio, *Vesp.* 23; Dion, 65.14.5. <<

[39] Suetonio, *Ner.* 41. <<

[40] Fírmico Materno, 6.29.18. <<

[41] K5.40-41 en Singer, *Galen*, p. 119. <<

[42] Fírmico Materno, 6.30.11; 3.6.25; 3.4.10. <<

[43] *P. Ryl.* 1.28, citado en Parsons, P., *City of the Sharp-nosed Fish: Greek Uves in Roman Egypt*, Weidenfeld and Nicolson, 2007, p. 189. <<

[44] *Philogelos* 247. <<

[45] Salustio, *Cat.* 25. <<

[46] Dion Crisóstomo, *Orat.* 32.32. <<

[47] Columela, *De ag.* 1.8.2. <<

[48] Dyson, S. L., *Community and Society in Roman Italy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1992, p. 176. <<

[49] Fírmico Materno, 3.5.23; 3.6.15; 3.6.9; 8.7.2. <<

[50] Williams, *Roman Homosexuality*, p. 183. <<

[51] *Ibid.* <<

[52] Amiano Marcelino, 21.12.24 *querelae plebis* […] *solitae.* <<

[53] Por ejemplo, *ibid*, 14.7.5-6. <<

[54] *Ibid*, 27.3.4. <<

[55] Simaco, *Ep*. 6.18. <<

[56] Por ejemplo, Amiano Marcelino, 14.7.2-8. <<

[57] Dion, 76.4.4-5. <<

[58] Josefo, 5/2.425-427. <<

[59] Véase Wallace, R. y W. Williams *The Acts of the Apostles: a companion*, Bristol Classical Press, Bristol, 1993. <<

[60] Hechos 4:13; 4:21. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[61] *Ibid*, 19:21; 19:24-29. <<

[62] *Ibid*, 16:16-22. <<

[63] *Ibid*, 17:6-7. <<

[64] *Ibid*, 18:14-15. <<

[65] *P. Oxy. 2661*. <<

[66] *CIL* 8.10570. <<

[67] Dion, 77.10.7. <<

[68] Apuleyo, *Met*. 7.4. <<

[69] Orosio, *Hist*. 7.41 *Romani, qui malint inter barbaros pauperem libertatem, quam inter Romanos tributariam sollicitudinem sustinere*. <<

[70] Prisco, 11.2.407-510. <<

[71] *De rebus bellicis* 4.1 y 2.3. <<

[72] Grünewald, T., *Bandits in the Roman Empire: myth and reality*, trad. de J. Drinkwater, Routledge, 2004, p. 12. <<

[73] Tácito, *Ann*. 3.40 *igitur per conciliabula et coetus seditiosa disserebant de continuatione tributorum, gravitatefaenoris, saevitia ac superbia praesidentium*. <<

[74] Dyson, S. L., «Native revolt patterns in the Roman

Empire», *ANRW* 2/3 (1975), pp. 138-175, citas en pp. 139 y 140. <<

[75] SHA *Alex. Sev.* 60 sobre la fatalidad predicha por una mujer druida en su idioma local en el año 235 d. C.; cf. Tácito, *Hist.* 4.54. <<

[76] Véase Elsner, J., *Roman Eyes: visuality and subjectivity in art and text,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 2007, cap. 10, «Viewing and resistance», pp. 253-288. <<

[77] Sobre las actitudes cristianas hacia la propiedad, véase Garnsey, P., *Thinking about Property: from Antiquity to the age of revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 59-83. <<

[78] Hopkins, K., *A World Full of Gods: pagans, Jews and Christians in the Roman Empire,* Weidenfeld & Nicolson, 1999, pp. 78 y 98; sobre el mundo al revés, véase, por ejemplo, 1 Tim. 6:17. <<

[79] Hechos 4:32-35. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[80] Tertuliano, *Apol.* 39 *oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro morafinis.* <<

[81] Justino, *Apol.* 1.11.1. <<

[82] Luciano, «Sobre la muerte de Peregrino» 14, en Luciano, *Obras III,* Credos, Madrid, 1990, pp. 247-272. <<

[83] Brown, *The Making of Late Antiquity,* p. 86. <<

[84] Citado en Brown, P., «Holy men», *Cambridge Ancient History,* vol. 14, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp. 781-810, p. 785. <<

[85] Whitby, M., «Maro the Dendrite: an anti-social holy man?», en M. Whitby, P. Hardie y M. Whitby (eds.), *Homo Viator: classical essays for John Bramble,* Bristol Classical Press, Bristol, 1987, pp. 309-317. <<

[86] Sobre la literatura de la resistencia, véase De Ste. Croix, G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World: from the archaic age to the Arab conquests,* Duckworth, 1981, pp. 441-452. <<

[87] Sobre las profecías acerca de la ruina de Roma, véase 3.45-62, 350355,356-380; 5.155-178, 386-433, en Bate, *The Sibylline Oracles,* citas con cambios menores. <<

[88] Por ejemplo, Apocalipsis 2:13; 6:9-10; 12-17; 19:2. [Para la trad. cast. de los pasajes del Nuevo Testamento hemos utilizado la *Biblia de Jerusalén,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 1975.] <<

[89] *P. Oxy.* 2554, citado en MacMullen, R., *Changes in the Roman Empire: essays in the ordinal y,* Princeton University Press, Princeton (Nueva Jersey), 1990, p. 221. <<

[90] *P. Oxy.* 2332; véase Koenen, L., «The prophecies of a potter: a prophecy of world renewal becomes an apocalypse», *American Studies in Papyrology* 7 (1970), pp. 249-254. <<

[91] *Sib. Or.* 4.117-124, 137-139; 5.27-34, 137-154, 214-224, 361385; Comodiano, *Instruct.* 1.41; *Carm. apol.* 791-1.060. <<

[92] Como comenta el editor en *P. Oxy.* 2332, vol. 22, p. 89. <<

[93] Dion, 57.18.4-5. <<

[94] Veyne, P., *Bread and Circuses: historical sociology and political pluralism,* trad. de B. Pearce, Penguin, Harmondsworth, 1992, pp. 295 y 296. <<

[95] Estacio, *Silv.* 1.6.81-3 *tollunt innumeras ad astra voces Saturnalia principis sonantes et dulci dominum favore clamant.* <<

[96] Véase Garland, R., *Celebrity in Antiquity: from media tarts to tabloid queens,* Duckworth, 2006, pp. 57-58; Frontón, *Ep. ad Caes.* 4.12; cf. Severiano, *Sermons on the Creation of the World* 6.5 (= PC 56.489), citado en Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 224. <<

[97] *CTh* 15.4.1. <<

[98] Elio Arístides, *Panegyric on Rome, Or.* 26.65-67. <<

[99] Millar, F., *The Emperor in the Roman World (31 BC-AD 337),* Duckworth, 1977, p. xi. <<

[100] Scott, *Weapons of the Weak.* <<

[101] Dion, 69.6.3; véase Kelly, *Ruling the Later Roman Empire,* n. 1 a la p. 114, para varias referencias a esta historia. <<

[102] Tácito, *Ann.* 3.36. <<

[103] Libanio, *Or.* 22.7; Sozomeno, HE 7.23, citado en Hopkins, *Conquerors and Slaves,* pp. 225-226. <<

[104] Véase *ibid* para varios ejemplos. <<

[105] Dion, 59.30.1; Plinio, *Pan.* 52; cf. las estatuas de Sejano en Juvenal, 10.56-64. <<

[106] SHA *Carac.* 5.7. <<

[107] *Acta Appiani* (P. Oxy. 33), en Musurillo, H. A. (ed.), *The Acts of the Pagan Martyrs,* Clarendon Press, Oxford, 1954. <<

[108] *CTh* 9.4.1 *unde integris ómnibus ad nostram scientiam referatur.* <<

[109] Amiano Marcelino, 14.1.9, que sostiene que el emperador Galieno también había hecho lo mismo. <<

[110] Epicteto, *Diss.* 4.13.5. <<

[111] Tácito, *Ann.* 1.15 después de que Tiberio acabara con las elecciones populares en el año 14 d. C.: *nequepopulus ademptum ius questus est nisi inani rumore.* <<

[112] *CIL* 4.8075 *cicuta ab rationibus Neronis Augustv*, una lectura alternativa es entender *Cicuta* como un nombre. Véase también Suetonio, *Aug.* 55, sobre la aparición de libelos anónimos en el Senado. <<

[113] O'Neill, «Going round in circles», p. 162. <<

[114] Purcell, «Rome and its development under Augustus», p. 801. <<

[115] Para un análisis excelente de cómo un régimen totalitario moderno produce conformidad y cinismo en igual medida, véase Wedeen, L., *Ambiguities of Domination: politics, rhetoric, and symbols in contemporary Syria,* University of Chicago Press, Chicago (Illinois), 1999. <<

[116] Harries, J., *Law and Empire in Late Antiquity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pp. 163-164. <<

[117] Hor. *Sat.* 2.7.80-82, citado en Oliensis, E., «*Ut arte emendaturus fortunam:* Horace, Nasidienus, and the art of satire», en T. Habineky A. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 90-104, cita enlap. 94. [Trad. cast. del original latino en Horacio, *Sátiras. Epístolas. Arte poética,* Cátedra, Madrid, 1996, p. 323.] <<

[118] Véase De Certeau, M., *The Practice of Everyday Life,* trad. de S. Rendall, University of California Press, Berkeley (California), 1984, p. xvii. <<

[119] Esopo 569. <<

Notas de la conclusión: Hacia una cultura del pueblo cristiana

[1] Plinio, M/I5.120f. <<

[2] Hopkins, *Conquerors and Slaves,* p. 68, calcula que 315.000 italianos adultos emigraron hacia el año 38 a. C. <<

[3] Woolf, G., *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 241. <<

[4] *Querolus* 74, en Mathisen, *People, Personal Expression, and Social Relations,* vol. 1, p. 64. <<

[5] Purcell, «Rome and its development under Augustus», p. 805. <<

[6] Véase De Lange, «Jewish attitudes to the Roman Empire», p. 269. <<

[7] Woolf, *Becoming Roman,* p. 170. <<

[8] Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* p. 67. <<

[9] Tertuliano, *De idol.* 15; Herodiano, 4.2. <<

[10] Fedro, 1.15. <<

[11] Salustio, *Hist.* 4.69.18 *pauci' libertatem, pars magna iustos dominos.* <<

[12] Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* p, xii. <<

[13] *Ibid,* p. xiii. <<

[14] Véase Garnsey, P. y C. Humfress, *The Evolution of the Late Antique World,* Orchard Academic, Cambridge, 2001, pp. 83 y ss. <<

[15] Kelly, *Ruling the Later Roman Empire.* <<

[16] Brown, *Poverty and Leadership,* p. 51. <<

[17] *Ibid,* p. 81. <<

[18] *Ibid*, p. 74. Sobre las limosnas, véase Finn, R. D. *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian promotion and practice (313-450)*, Oxford University Press, Oxford, 2006. <<

[19] Eusebio, /E 6.43.11. <<

[20] Véase Miller, T. S., *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Maryland), 1985, pp. 21-29. <<

[21] Gregorio de Nisa, PG 46.557. <<

[22] Brown, *Poverty and Leadership*, p. 20. <<

[23] Por ejemplo, Gregorio de Tours, *VJ* 36.129. <<

[24] Prudencio, *Peristephanon* 11.191-192; 199-202, citado en Brown, *Cult of the Saints*, p. 42. <<

[25] *Ibid*, p. 48. <<

[26] Baynes, *Three Byzantine Saints*, p. 197. <<

[27] Por ejemplo, Gregorio de Tours, *Vida de los Padres* 13.3, sobre una pelea por las reliquias de san Lupicino. <<

[28] Tertuliano, *Adv. val.* 20. <<

[29] Filostorgio, HE 2.2. <<

[30] Agustín, *Civ. Dei* 22.8.20. <<

[31] Beda, *Eccl. hist.* 1.30, citado en Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, p. 229. <<

[32] Gregorio de Tours, *Book of Miracles* 1.64, citado en Gurevich, A., *Medieval Popular Culture: problems of belief and perception*, trad. de J. M. Bak y P. A. Hollingsworth, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, p. 49. <<

[33] Brown, *Poverty and Leadership*, p. 50. <<

[34] *CJ* 1.1.4. <<

[35] Gregorio de Nisa, PG 46.557. <<

[36] *Vida de san Juan el Limosnero* 26. <<

[37] *Vida de san Teodoro de Siqueón* 143. <<

[38] Agustín, *In Ps.* 70.17, en Getty, *The Life of the North Africans*, p. 143. <<

[39] Cesáreo de Arlés, *Serm.* 44.7. <<

[40] SHA *Firm.*, *Sat.*, *Proc.* 8c *Bon.* 8 trad. de Loeb con pequeños cambios. <<

NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN: CULTURA DE ÉLITE Y CULTURA DEL PUEBLO

[1] Véase Burke, P., *Popular Culture in Early Modern Europe,* Temple Smith, 1978, prólogo [hay trad. cast.: *La cultura popular en la Europa moderna,* Alianza, Madrid, 2010]. Esta obra sigue siendo el estudio modelo de la cultura del pueblo histórica. Para una exposición de la teoría de la cultura del pueblo en relación al mundo antiguo, véase Toner, J. P., *Leisure and Ancient Rome,* Polity, Cambridge, 1995, pp. 65-67, y Meggitt, J. J., *Paul, Poverty Survival,* T&T Clark, Edimburgo, 1998, pp. 12-18. <<

[2] Tácito, *Ann.* 14.42-5. <<

[3] Horsfall sostiene que «en el corazón de la cultura del pueblo había un vínculo entre el teatro, la canción y la memoria», en *The Culture of the Roman Plebs,* Duckworth, 2003, p. 17. Yo tiendo a coincidir con la reseña de Goldberg, S. M., en *JRS* 94 (2004), pp. 202-203, que afirma que la obra de Horsfall carece de una teorización suficiente, pero se lee con fruición y es una mina de información útil e interesante. Sospecho, si se me permite, que Horsfall estará encantado de que se califique su obra como «subteorizada». <<

[4] Horsfall, *ibid,* tiene un útil apéndice sobre la cultura del soldado, «The Legionary as his own Historian», pp. 103-115. <<

[5] Hoggart, R., *The Uses of Literacy: aspects of working class Ufe,* Chatto and Windus, 1957. <<

[6] Todas estas cifras no son más que cálculos aproximados; véase Scheidel, W., «Demography», en W. Scheidel, I. Morris y R. Saller (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World,* Cambridge University Press,

Cambridge, 2007, pp. 38-86; y Parkin, A. R., «Poverty in the Early Roman Empire: ancient and modern conceptions and constructs», tesis doctoral inédita, Cambridge University, 2001, resumida en Parkin, A. R., «"You do him no service": an exploration of pagan almsgiving», en M. Atkins y R. Osborne, *Poverty in the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 60-82. En su tesis, Parkin anota, pp. 26-27, que había tres tipos de pobreza: la estructural o endémica, la cual incluye a la mayoría de los discapacitados, los enfermos, los mutilados, las viudas y los ancianos, que constituyen entre un 5 y un 10 por 100 de la población; la pobreza conjetural o epidémica, que incluye a quienes se encuentran en el nivel de subsistencia y, por tanto, son en extremo vulnerables a cualquier cambio en los ingresos, y que abarca otro 20 por 100 de la población; la pobreza ocasional, episódica, incluye a aquellos que se ven afectados por acontecimientos graves como las hambrunas, otro 40 por 100 de la población total. La suma final, un 70 por 100 de pobres, es obviamente un máximo. Como señala también Parkin, la pobreza puede ser un concepto tanto relativo como absoluto. <<

[7] Véase Brown, P., *Power and Persuasión in Late Antiquity: towards a Christian empire*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin), 1992. <<

[8] Véase Kelly, C., *Ruling the Later Roman Empire*, Belknap, 2004, p. 31. <<

[9] Val. Max. 2.6.17, *quidquid enim in excelso fastigio positumest, humili et trita consuetudine, quo sit venerabilius, vacuum esse con venit.* <<

[10] Hopkins, K., *Conquerors and Slaves*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 68, da a entender que en el año 28 a. C. los esclavos constituían el 42 por 100 de la

población urbana, una cifra que parece demasiado alta. [Hay trad. cast.: *Conquistadores y esclavos,* Península, Barcelona, 1981.] <<

[11] Herodiano 7.6.4. <<

[12] Wallace-Hadrill, A., *Rome's Cultural Revolution,* Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 454. <<

[13] Millar, F., «The World of the Golden Ass», *JRS* 71 (1981), pp. 63-75 cita en la p. 63. <<

[14] Para un panorama de las fuentes disponibles y su relación con la no élite de la Antigüedad, véase Meggitt, *Paul, Poverty and Survival,* pp. 18-39. <<

[15] Véase, por ejemplo, Garnsey, P., *Food and Society in Classical Antiquity,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999. <<

[16] Véase Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution,* pp. 315-355. <<

Índice